Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

مركز دراسات الوحدة العربية

اشكاليات
الفكر العربي المعاصر

الدكتور محمد عابد الجابري

Bibliotheca Alexandrina
0035373
18

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

١٨١.٦٢
ح ا ب
٢

اشكاليات الفكر العربي المعاصر

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

6436

الهيئة العامة لمكتبة الاسكندرية
رقم الفصة : 181.32
رقم التسجيل : ٨٠٦٦

١ـ اللغة العربية

مركز دراسات الوحدة العربية

اشكاليات الفكر العربي المعاصر

General Organization Of the Alexandria Library (GOAL)
Bibliotheca Alexandrina

الدكتور محمد عابد الجابري

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» ـ شارع ليون ـ ص. ب. : ٦٠٠١ ـ ١١٣ بيروت ـ لبنان
تلفون: ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧ ـ ٨٦٩١٦٤ ـ برقياً: «مرعربي»
تلكس: ٢٣١١٤ مارابي فاكسيميلي: ٨٠٢٢٣٣

حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز

الطبعة الاولى: بيروت: حزيران/ يونيو ١٩٨٩
الطبعة الثانية: بيروت: ايلول/ سبتمبر ١٩٩٠

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المحتويات

تقديم ٩

الفصل الأول: اشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي

الحديث والمعاصر: صراع طبقي أم مشكل ثقافي؟ ١١

١ ـ كيف نفهم العلاقة بين الفكر والواقع ١٣

٢ ـ الأصالة/ المعاصرة: ازدواجية مفروضة أم اختيار ١٥

٣ ـ السؤال النهضوي والانتظام في تراث ٢٠

٤ ـ «الآخر» ودوره المزدوج ٢٤

٥ ـ الوضع الاشكالي للنهضة العربية ٢٨

٦ ـ تصنيفات تختزل الفكر والواقع معاً ٣٠

٧ ـ شعور درامي بعمق الهوة بين التراث والواقع ٣٢

٨ ـ أوروبا وتراثها.. انفصال واتصال ٣٥

٩ ـ المسألة مسألة إعادة بنية الوعي ٣٧

١٠ ـ الثقافة القومية والخصوصيات المحلية ٤٠

١١ ـ العقلانية والروح النقدية ٤٣

١٢ ـ خلاصات وآفاق ٤٤

الفصل الثاني: أزمة الابداع في الفكر العربي المعاصر: أزمة ثقافية... أزمة عقل؟ ٤٩

١ ـ الفكر كمحتوى والفكر كأداة ٥١

٢ ـ ما الابداع؟ وما أزمة الابداع؟ ٥٣

٣ ـ أزمة الابداع في الخطاب العربي المعاصر ٥٥

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

٤ ـ أزمة بنيوية . . أزمة عقل أزمة ثقافية ٥٧
٥ ـ السياسة والعلم في الثقافة العربية ٦٠
٦ ـ شروط تجاوز الأزمة ٦٢

الفصل الثالث: مستقبل الفكر العربي وإشكالية التقدم والوحدة ٦٥
١ ـ الفكر والثقافة: الكل والجزء والخاص والعام ٦٧
٢ ـ واقع التعليم والثقافة في الوطن العربي ٦٩
٣ ـ غزو ثقافي اعلامي على الصعيد العالمي ٧٢
٤ ـ اشكالية التقدم والوحدة وخصوصيتها العربية ٧٧
٥ ـ من أجل بديل مستقبلي ٨١

الفصل الرابع: من أجل إعادة تأسيس فكرة «الوحدة» في الوعي العربي ٨٧
١ ـ مفهوم «الوحدة» . . في المشرق ٨٩
٢ ـ . . . وفي المغرب ٩٠
٣ ـ شعار الوحدة في خدمة الدولة القطرية ٩١
٤ ـ انتصار الدولة القطرية ٩٢
٥ ـ الدولة القطرية . . بدل التجزئة ٩٤
٦ ـ مسألة الشرعية ٩٥
٧ ـ خلاصة: ضرورة طرح مسألة «الدولة» في الوطن العربي . . ٩٧

الفصل الخامس: المثقف العربي واشكالية النهضة:
رؤية مستقبلية ٩٩
١ ـ طبيعة «الهم» النهضوي ١٠١
٢ ـ سؤال الهوية وثنائياته ١٠٢
٣ ـ لنتجنب تعميم المشاكل المحلية ١٠٣
٤ ـ المشكل الحقيقي: الديمقراطية ١٠٥
٥ ـ السلفية . . . والخصوصية ١٠٧
٦ ـ ثنائية الوحدة/ التجزئة: اختزال للقضية ١٠٩

الفصل السادس: المشروع الحضاري العربي:
بين فلسفة التاريخ وعلم المستقبلات ١١٣
١ ـ عبارة فارغة من المعنى علمياً ١١٥
٢ ـ المشروع الحضاري الأوروبي وفلسفة التاريخ ١١٦
٣ ـ ابن خلدون وكوندورسيه . . . أو التراجع والتقدم ١١٧
٤ ـ المشروع الحضاري العربي و «المستقبل الماضي» ١١٨

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

٥ ـ علم المستقبلات موضوع سؤال ١١٩
٦ ـ نزوعات التاريخ العربي ١٢٠
٧ ـ مطالب للمستقبل ١٢٣

الفصل السابع: العرب والغرب على عتبة العصر التقاني ١٢٧
١ ـ «لماذا تأخرنا...؟» ١٢٩
٢ ـ ولماذا فشلنا في تحقيق نهضتنا؟ ١٣٠
٣ ـ جواب الايديولوجيين العرب ومعاناتهم ١٣١
٤ ـ اشكالية التقنويين العرب وهمومهم ١٣٥
٥ ـ المشكل بين تناقضات العرب وتناقضات الغرب ١٤٠

الفصل الثامن: «الروحية» ضرورية... ولكن بأي معنى ١٤٣
١ ـ الطابع الآلي للحضارة المعاصرة... نعم! ١٤٥
٢ ـ ولكن الحوار اختلاف ١٤٦
٣ ـ «الروحية» في المرجعية العربية الإسلامية ١٤٧
٤ ـ وفي المرجعية الأوروبية ١٥١
٥ ـ وجوه الاختلاف ١٥٤
٦ ـ مواقف ١٥٥

الفصل التاسع: ثورة ٢٣ يوليو ومشروعها القومي العربي في مواجهة تحديات المستقبل ١٥٧
١ ـ تداخل ثلاثة أنماط من الوعي ١٥٩
٢ ـ تحديات... والحل في الديمقراطية ١٦٠

الفصل العاشر: الفكر العربي وعالم الغد ١٦٧
المراجع ١٩١
فهرس ١٩٥

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

تقديم

«إشكاليات الفكر العربي المعاصر» هي جملة القضايا النظرية التي يناقشها المثقفون العرب في الوقت الحاضر، والتي تخص وضع العرب الراهن في علاقته بالماضي العربي وبالحاضر «الأوروبي» الذي يفرض نفسه اليوم «حاضراً» للعالم أجمع. نقول: «الماضي العربي»، ونقصد حضوره في الواقع العربي المعاصر، الفكري منه والسياسي والإجتماعي والإقتصادي.

إن هذا يعني أن الأمر يتعلق أساساً بحالة «الإنشطار» التي تطبع الواقع العربي الراهن، الفكري منه والسياسي والإجتماعي والإقتصادي، والتي تجعل منه واقعاً يتنافس عليه، ويصطدم فيه ويتصارع، صنفان من المعطيات: صنف موروث من ماضينا ينتمي بجملته إلى حضارة «القرون الوسطى»، بتقانتها اليدوية الرتيبة وقيمها الأخروية المثالية؛ وصنف وافد من حاضر غيرنا ينتمي بكليته إلى حضارة «العصر الحديث» بتقانتها الآلية المتطورة وقيمها الدنيوية المادية. وما يضفي الطابع الاشكالي على حالة «الإنشطار» هذه هو كونها تعكس ليس صراع القديم والجديد فقط بل صراع «الأنا» و«الآخر»، أيضاً. فالقديم هنا ينتمي إلى «الأنا»، بينما ينتمي الجديد إلى «الآخر».

والدراسات والأبحاث التي يضمها هذا المؤلف، والتي أنجزت في مناسبات مختلفة وعلى فترات متباعدة، تعالج في جملتها هذا الوجه الإشكالي في قضايا الفكر العربي المعاصر: الوجه الذي يعكس التوتر والقلق اللذين يولدهما ويغذيهما في الوعي العربي الراهن الشعور بمأساوية وضعية إنفصامية ينتمي فيها «الأنا» إلى الماضي، بينما ينتمي فيها الحاضر إلى «الآخر»، وضعية يجد «الأنا» العربي نفسه فيها يتحدد بماضٍ يريد تجاوزه وبحاضر لم يعد بعد له، الأمر الذي يجعله يشعر بفراغ على صعيد الهوية، ويعاني بالتالي القلق والتوتر.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

هذا البعد الـ «سيكولوجي» هو جوهر الطابع الاشكالي الذي يطبع قضايا الفكر العربي المعاصر ويجعل منها قضايا نظرية متداخلة ومتشابكة يتوقف «حل» الواحدة منها على «حل» الباقي. ومع ذلك، فليس هذا البعد السيكولوجي هو كل شيء في هذه القضايا المشكلة، بل إن هو في الحقيقة إلاّ إنعكاس للصورة الذهنية المشوشة التي يكونها الفكر العربي لنفسه عن الواقع الحضاري العام الذي يؤطره الواقع الإقتصادي والإجتماعي والسياسي والثقافي.

إن إشكالية الأصالة والمعاصرة، وأزمة الإبداع، وإشكالية الوحدة والتقدم، ومسألة النهضة في المشروع الحضاري العربي المستقبلي، ومسألة العلاقة بين العرب والغرب في عصر التقانة، ومسألة الروحية والعصر الحاضر ومهام الفكر العربي في عالم الغد، وهي عناوين موضوعات هذا الكتاب، ليست في واقع الأمر سوى مظاهر وتجليات للواقع العربي المتشابك الأطراف المتداخل المستويات، الواقع العربي الراهن الذي يجتاز مرحلة انتقالية بطيئة الحركة متداخلة الخطى يتشابك فيها الزمان والمكان والقديم والجديد تشابكاً يشوش الرؤية ويذكي نار التوتر والقلق ويضفي بالتالي على قضايا الواقع طابعاً إشكالياً، طابع الوضع المأزوم.

ومن هنا كان نزع الطابع الإشكالي عن قضايا الفكر العربي المعاصر، أو التخفيف منه على الأقل إلى أقصى درجة ممكنة، يتطلب القيام بنقد الصورة الذهنية المشوشة تلك: صورة الواقع العربي في الفكر العربي. وهذا في الحقيقة هو كل طموح هذه الدراسات والأبحاث. إنها لا تدعي أنها تقدم حلولاً للمشاكل المطروحة، بل هي تطمح إلى تحليلها تحليلاً نقدياً فقط، الهدف الأول والأخير منه تصحيح وضعها من أجل طرحها كمشاكل وليس كإشكاليات: أعني إعادة طرحها بصورة منظمة غير مشوشة، صورة عقلانية. وليس هناك فيما نعتقد طريقة أخرى لنزع الطابع الإشكالي عن المشاكل، الطابع الذي يشوش الفكر ويؤزمه، غير تحليلها تحليلاً عقلانياً نقدياً. إن ذلك لهو الخطوة الأولى على طريق تجاوزها.

عسى أن نكون قد وفقنا إلى المساهمة في تدشين هذه الخطوة.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفصل الأول

إشكاليّة الأصالة والمعاصرة في الفكر العربيّ الحديث والمعاصر : صراع طبقي أم مشكل ثقافي ؟

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

١ ـ كيف نفهم العلاقة بين الفكر والواقع

من النادر أن يرافع الإنسان ضد قضيته أو ضد القضية الموكولة إليه. لقد طلب مني منظمو هذه الندوة[١] أن أساهم ببحث يكون عنوانه: «الصراع الايديولوجي والطبقي: حول الأصالة والمعاصرة في الوطن العربي». انطلاقاً من «فرض أساسي من فروض علم اجتماع المعرفة مفاده أن المثقف أو المفكر أو السياسي لا يعبر عادة عن قيمه الخاصة بقدر ما يعبر بطريقة شعورية أو لا شعورية عن قيم جماعة اجتماعيةأكبر ينتمي إليها، وفي كثير من الحالات عن طبقة اجتماعية يدافع عنها»[٢]. ورغم انني أقبل هذا الفرض واعتبره بمثابة «قانون» صحيح على مستوى واسع من التعميم والتجريد، فإنني مع ذلك غير مقتنع لا بإمكانية ولا بجدوى تفسير اشكالية الأصالة والمعاصرة في فكرنا العربي الحديث والمعاصر بهذا «القانون» العام. وإذاً فالأطروحة التي سأدافع عنها هنا هي على العكس مما طلب مني تماماً: **سأحاول أن أبين أن إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر لا تعكس بالضرورة وضعاً طبقياً ولا تعبر بالضرورة عن مصالح طبقية**. وبعبارة أخرى ان المواقف المختلفة إزاء هذه الاشكالية ليست بالضرورة جزءاً ولا مظهراً من الصراع الايديولوجي بالمعنى الكلاسيكي للكلمة، أي الصراع بين ايديولوجيات تعكس مصالح طبقية متناحرة.

---

(١) انظر إلى: ندوة التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الأصالة والمعاصرة): بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت: المركز، ١٩٨٥)، ومحمد عابد الجابري، «إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر: صراع طبقي أم مشكل ثقافي،» المستقبل العربي، السنة ٧، العدد ٦٩ (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٤)، ص ٥٤.

(٢) «مخطط ابحاث الندوة،» في: المصدر نفسه، ص ٤، وهو ورقة عمل هيأها المركز.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وأحب أن أؤكد مرة أخرى أنني لا أقف موقفاً ايديولوجياً معادياً لنظرية الصراع الطبقي، بل على العكس اعتبره أحد العوامل الرئيسية المحركة للتاريخ، بل العامل الرئيسي الأساسي ضمن وضعيات اجتماعية معينة، كما أنني لا أشك ولا أريد أن أشكك أبداً في كون المواقف الفكرية المختلفة كثيراً ما تكون عبارة عن «صراع طبقي على الصعيد النظري». ولكني إلى جانب هذا كله أؤمن أيضاً، وضمن السياق نفسه، بأن الفكر يتمتع باستقلال نسبي عن الواقع، وذلك من ناحيتين:

- فمن ناحية أولى، إن الفكر، في مستويات معينة، إذ يعكس الواقع حتى في أدنى درجات استقلاله النسبي لا يعكسه كما تفعل المرآة التي يرى فيها الشخص وجهه بكل قسماته وتجاعيده، بل غالباً ما تكون الصورة المنعكسة متموجة متداخلة الأجزاء كالصورة التي تعكسها المرآة المهشمة، الأمر الذي يجعل الربط الميكانيكي بين أجزاء الواقع الفعلي والصورة التي يعكسها الفكر عنه عملية مضللة،والنتائج التي تترتب عنها نتائج فاسدة. ان الربط بين الفكر والواقع، في مثل هذه الحال، يجب أن يأتي بعد عمليتين أساسيتين ضروريتين: أولاهما تحليل الواقع تحليلاً يهدف إلى الكشف عن بنيته، إلى استخراج ثوابته ومتغيراته واستخلاص نموذجه الصوري؛ وثانيتهما، تحليل الصورة المرآوية المهشمة، أي صورة الواقع «العامية» كما تنعكس في وعي الناس - مطلق الناس - وإعادة مفْصلَتِها وترتيب العلاقات بين أجزائها لاستخلاص صيغتها «العَالِمَة»، أي الصيغة التي تؤسس الوعي الطبقي الصحيح. انه بعد هاتين العمليتين التحليليتين، وبعدهما فقط، يصبح الربط الجدلي بين الفكر والواقع ممكناً، أما من دونهما فسيبقى ربطاً مرآوياً ساذجاً، وفي أحسن الأحوال ربطاً ميكانيكياً يتعامل مع الظواهر الإنسانية المعقدة المتموجة المتطورة وكأنها ظواهر طبيعية صماء جامدة قارة، ظواهر الجسم الصلب.

- ومن ناحية أخرى، لا بد من التمييز في الفكر ذاته بين مستويات تتفاوت في استقلالها النسبي عن الواقع. ذلك لأنه إذا كان الربط الجدلي بين الفكر والواقع يقوم، كما أشرنا قبلاً، على الاعتراف بنوع من الاستقلال النسبي للفكر، حتى في أكثر أنواع الفكر اتصالاً بالواقع، كالفكر السياسي والفكر الاجتماعي، فإن هناك مستويات أخرى من الفكر تفصلها عن الواقع مسافات كبيرة: إما على سلم التجريد أو على سلم الزمن والتاريخ. فالقضايا النظرية المجردة، كالقضايا المنطقية والفلسفية والرياضية تفصلها عن «الواقع» مسافات على سلم التجريد يصعب معها، إن لم يكن يستحيل، ربطها بأي واقع اجتماعي أو فيزيائي معين. كما أن الايديولوجيا الدينية، وبصورة عامة المضمون الايديولوجي للتراث، يبقى هو هو على مدى مسافات زمنية طويلة وحقب تاريخية مختلفة، فيعتنقه الناس بعد أن يكون الأساس الطبقي الاجتماعي الذي أنتجه أو ساهم

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

في انتاجه قد تغير تماماً عبر العصور والأحقاب. فالذين يعتنقون اليوم آراء فرقة من الفرق الكلامية المعروفة في الإسلام والتي ظهرت على أثر الصراع بين علي ومعاوية مثلاً يعتنقون ايديولوجية بقيت حية عبر الزمن رغم زوال أسسها الاجتماعية الطبقية المباشرة لأنها تحولت إلى عقيدة أو مذهب فكري مستقل بنفسه، بمعنى أنها لا تعبر عن الواقع الاجتماعي الطبقي الذي يؤطر معتنقها اليوم، ولا تعكس بالتالي أية مصالح طبقية معاصرة. هنا يكون الاستقلال النسبي للفكر يميل نحو المائة في المائة، كما في الحالة السابقة.

هناك حالات أخرى يكون فيها الاستقلال النسبي للفكر أقرب إلى هذا المستوى، وهي حالات ما أسميه هنا بـ «الاشكاليات النظرية». وأقصد بـ «الاشكالية»، كما سبق أن حددتها، «منظومة من العلاقات التي تنسجها، داخل فكر معين، مشاكل عديدة مترابطة لا تتوافر امكانية حلها منفردة ولا تقبل الحل، من الناحية النظرية، إلا في إطار حل عام يشملها جميعاً. وبعبارة أخرى ان الاشكالية هي النظرية التي لم تتوافر إمكانية صياغتها، فهي توتر ونزوع نحو النظرية، أي نحو الاستقرار الفكري»[٣]. وهذا الاستقرار النسبي لا يحصل إلا بتجاوز الاشكالية ليس بقيام نظرية تحل المشاكل المكونة للإشكالية فمثل هذه النظرية لا توجد، وإلا لم تكن هناك إشكالية، إنما يتم التجاوز بنقد الاشكالية القائمة وتفكيكها بصورة تمكن من كسر بنيتها وتدشين قطيعة معها، وتفسح المجال بالتالي لميلاد اشكالية أو اشكاليات جديدة أكثر غنى وأكثر استجابة لخط التطور والتقدم.

وإشكالية الأصالة والمعاصرة، في الفكر العربي الحديث والمعاصر هي ـ فيما أعتقد ـ من هذا النوع، فهي إشكالية نظرية يميل استقلالها النسبي عن الواقع نحو المائة في المائة، وهي لا تقبل الحل إلا بتجاوزها.

لنحلل هذه الدعوى المضاعفة.

٢ ـ الأصالة/المعاصرة: ازدواجية مفروضة.. أم اختيار

كثيراً ما تطرح اشكالية الأصالة والمعاصرة، في الفكر العربي الحديث والمعاصر، على أنها مشكل الاختيار بين النموذج الغربي في السياسة والاقتصاد والثقافة... الخ وبين «التراث» بوصفه يقدم، أو بإمكانه أن يقدم، نموذجاً بديلاً و«أصيلاً» يغطي جميع ميادين الحياة المعاصرة. ومن هنا تصنف المواقف إزاء هذا «الاختيار» إلى ثلاثة أصناف رئيسية: مواقف «عصرانية» تدعو إلى تبني النموذج الغربي المعاصر بوصفه نموذجاً للعصر كله، أي النموذج الذي يفرض نفسه تاريخيا كصيغة

---

(٣) أنظر: محمد عابد الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ط ٣ (بيروت: دار الفارابي؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، [د. ت.])، ص ٣٩.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

حضارية للحاضر والمستقبل؛ ومواقف «سلفية» تدعو إلى استعادة النموذج العربي الإسلامي كما كان قبل «الانحراف» و «الانحطاط»، أو على الأقل الارتكاز عليه لتشييد نموذج عربي إسلامي أصيل يحاكي النموذج القديم في الوقت ذاته الذي يقدم فيه حلوله «الخاصة» لمستجدات العصر؛ ومواقف «انتقائية» تدعو إلى الأخذ بـ «أحسن» ما في النموذجين معاً والتوفيق بينهما في صيغة واحدة تتوافر لها الأصالة والمعاصرة معاً.

وواضح أن الأمر يتعلق لا بثلاثة مواقف تفصل بينها حدود واضحة، بل بثلاثة أصناف من المواقف يضم كل صنف منها اتجاهات متعددة تتلون في الغالب بلون الايديولوجيات السائدة. وهكذا نجد من بين دعاة المعاصرة من يحملون ايديولوجيا ذات مضامين ليبرالية، وآخرين يبشرون بايديولوجيا اشتراكية، تطورية اصلاحية، أو ماركسية لينينية، كما نجد فيهم صاحب النزعة القطرية الضيقة، وداعية القومية العربية، وقد يتفقان أو يختلفان في المضمون الايديولوجي الذي يعطيه كل منهما لدعوته: ليبرالي، اشتراكي... الخ. أما دعاة الأصالة فتتوزعهم، هم كذلك، عدة اتجاهات: فمن سلفيين رافضين لكل نظم العصر ومؤسساته وفكره وثقافته، باعتباره عصر «جاهلية» يجب تركه جملة وتفصيلاً والعودة إلى «النبع» الأصيل، إلى إسلام السلف الصالح الذي يتحدد أساساً بعصر الرسول... إلى سلفيين معتدلين يقبلون من حضارة العصر ومؤسساته ما لا يخالف أحكام الشريعة الإسلامية أو ما يمكن تبريره داخلها، وفي الوقت ذاته يوسعون من دائرة «السلف الصالح» لتشمل كل العصور الإسلامية المزدهرة وبكيفية خاصة تلك التي كان الخليفة فيها «صالحاً» يعمل بأوامر الدين ويستشير أهل الحل والعقد... الخ إلى سلفيين مؤولين، أقصد أولئك الذين يدعون إلى البحث في نظم الحضارة العربية الإسلامية وقيمها من أشباه ونظائر لمؤسسات الحضارة المعاصرة وقيمها، والأخذ بها بوصفها أسماء أو صيغاً جديدة لمؤسسات وقيم عربية اسلامية «أصيلة». هكذا تؤول النظم النيابية الليبرالية بالشورى الإسلامية، وتربط الاشتراكية بمعناها العام بفريضة الزكاة و «حق» الفقراء في أموال الأغنياء واعتراضات أبي ذر الغفاري... الخ وقد نجد من بين هؤلاء وأولئك صاحب النزعة القطرية الطبقية وداعية القومية العربية وداعية العالمية الإسلامية. أما التوفيقيون فهم أكثر تشعباً: منهم السلفي ذو الميول الليبرالية، ومنهم الليبرالي ذو الميول السلفية، ومنهم الماركسي الأممي، والماركسي العربي، والقومي الليبرالي، والاشتراكي القومي، والسلفي العروبي، والعروبي العلماني ذو الميول السلفية، والعلماني العروبي ذو الميول الليبرالية، أو الماركسية، إلى غير ذلك من التركيبات «المزجية» التي يمكن صياغتها من الألقاب المنتشرة في الساحة السياسية والفكرية العربية.

ماذا تعني هذه التصنيفات المتشعبة بالنسبة إلى موضوعنا؟

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

لنلاحظ أن الأمر يتعلق في الحقيقة لا بتصنيف على مستوى واحد، بل بتصنيف على مستويات ثلاثة: هناك المستوى الذي يتحدد بالزوج الأصالة/ المعاصرة، وهناك المستوى الذي يتحدد بالزوج الليبرالية/ الاشتراكية، وهناك المستوى الذي يتحدد بالزوج القطرية/ القومية. وعلى الرغم من تداخل هذه المستويات وتشابكها في الساحة الفكرية العربية، وأحياناً كثيرة في فكر الفرد العربي الواحد، فإنه من الضروري، من الناحية المنهجية على الأقل، الفصل بينها بصورة تجعل كل واحد منها ميداناً لنوع خاص من الخيارات والاشكاليات. وهكذا فإذا كان واضحاً أن المستوى الثاني الذي يتحدد بالزوج الليبرالية/ الاشتراكية هو ميدان الخيارات الايديولوجية أي الخيارات التي تعبر بصورة مباشرة عن المصالح الاجتماعية ـ الطبقية، فإن المستوى الثالث الذي يتحدد بالزوج القطرية/ القومية هو ميدان القرار السياسي «العربي» باعتبار أنه يطرح قضية «الدولة» في الوطن العربي: هل ينبغي أن تبقى قطرية، أم أنه يجب أن تكون واحدة أو اتحادية (ونحن نضع هنا هذه المسألة على المستوى السياسي لأننا نؤمن أن قضية الوحدة العربية قضية سياسية في الدرجة الأولى، أي أنها رهينة القرار السياسي. فلو أن استفتاء حراً نزيهاً أجري في الوطن العربي من المحيط إلى الخليج حول هذه المسألة لاختارت الأغلبية الساحقة من الجماهير العربية دولة الوحدة دون الدولة القطرية). أما المستوى الأول الذي يتحدد بالزوج الأصالة/ المعاصرة، وهو موضوع بحثنا، فهو في نظرنا لا ينتمي إلى ميدان الخيارات الايديولوجية ولا إلى ميدان القرار السياسي، بل هو ينتمي إلى ميدان آخر هو ميدان الاشكاليات النظرية، بالمعنى الذي أعطيناه لمفهوم الاشكالية في مقدمة هذا البحث.

وإذا نحن أخذنا بهذا الفصل، المنهجي على الأقل، بين هذه المستويات الثلاثة، أي إذا نحن انطلقنا في البحث والتحليل من التمييز بين النظري والايديولوجي والسياسي، فإننا سنجد أنفسنا أمام ضرورة إعادة النظر في الطرح السائد لقضية الأصالة والمعاصرة والذي يحدد المسألة، كما قلنا في بداية هذه الفقرة، على أنها مشكل الاختيار بين النموذج الغربي... وبين التراث... والواقع أن هذا النوع من الطرح إذا كان يقدم وصفاً تخطيطياً عاماً للاتجاهات التي يمكن رصدها بسهولة في الفكر العربي الحديث والمعاصر إزاء هذا المشكل، ويغري بإقامة علاقات الانعكاس بين هذه الاتجاهات وبين الواقع الاجتماعي الطبقي، فإنه ـ أي هذا الطرح ـ لا يعبر عن مضمون الاشكالية، مضمونها التاريخي، ولا عن أبعادها الحضارية.

ومن أجل تجنب الانزلاق مع مثل هذه الطروحات المغرية، ومن أجل تحليل أعمق لمضمون وأبعاد الاشكالية التي نحن بصددها، نقترح الانطلاق من وضع الطرح السائد موضع السؤال، فنقول: هل يتعلق الأمر فعلاً بـ «اختيار»؟ هل ما زلنا، نحن

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

العرب في وضعية تسمح لنا بـ «الاختيار» بين ما نسميه «النموذج الغربي» وما نحلم به من نموذج «أصيل» نستعيده أو نستوحيه من تراثنا الفكري الحضاري؟

أعتقد أنه يجب الاعتراف بأننا لا نملك اليوم، وأكثر من ذلك أعتقد أننا لم نكن نملك منذ اصطدامنا بالنموذج الحضاري الغربي المعاصر، حرية الاختيار بين أن نأخذ به وبين أن نتركه. لقد فرض هذا النموذج نفسه علينا منذ بداية التوسع الاستعماري الأوروبي، وبكيفية خاصة وحاسمة منذ القرن الماضي، فرض نفسه علينا كنموذج «عالمي»، كنموذج حضاري جديد للعالم كله يقوم على جملة من المقومات لم تكن موجودة في النماذج الحضارية السابقة له، مثل التنظيم العقلاني لشؤون الاقتصاد وأجهزة الدولة، واعتماد العلم والصناعة، والتبشير بقيم جديدة تماماً، قيم الحرية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية... الخ. لقد فرض هذا النموذج الحضاري الجديد نفسه علينا بوسائله هو: فمن التبادل التجاري غير المتكافىء، إلى التدخل في الشؤون المحلية بذريعة الدفاع عن حقوق أقلية من الأقليات أو حماية مصالح معينة، إلى الحكم المباشر، إلى الهيمنة الاقتصادية والسيطرة الثقافية والايديولوجية. والنتيجة من كل ذلك: غرس بنى النموذج الغربي في بلداننا، في العمران والفلاحة والصناعة والتجارة والادارة والثقافة، وربطها بالبنية الرأسمالية الأم في أوروبا. هكذا وجد العرب أنفسهم، كما وجدت الشعوب المستعمَرة كلها نفسها، أمام عملية «تحديث» كولونيالي لبعض القطاعات في المجتمع، هي تلك التي تهم المستعمِر أكثر من غيرها، عملية «تحديث» لم تستنبت أسسها في الداخل بل نقلت من الخارج جاهزة وغرست غرساً، بالاغراء حيناً وبالقوة حيناً آخر، في مجموعة من القطاعات التي أصبحت تشكل، بعد الاستقلال، الهياكل الأساسية للدولة الحديثة في بلداننا.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإذا كنا لم نختر النموذج الغربي بمحض إرادتنا فنحن بالأحرى لم نختر ما تبقى لدينا وفينا من النموذج «التراثي»، أعني الموروث من ماضينا: لم نختره لأنه ارث، والإنسان لا يختار ارثه كما لا يختار ماضيه وإنما يجره معه جراً، وأكثر من ذلك يتمسك به ويحتمي داخله عندما يجد نفسه معرضاً لأي تهديد خارجي. وهل هناك من تهديد خارجي أكثر استفزازاً للذات وأكثر خطورة على الهوية والأصالة والخصوصية من زحف نموذج حضاري على نموذج حضاري آخر. وإذاً فإلى جانب البنى الحديثة المنقولة إلينا من الغرب، والمغروسة غرساً في قطاعات معينة من حياتنا، بقيت هناك بنى قديمة موروثة من ماضينا تحتفظ بوجودها، وأحياناً بكامل قوتها وصلابتها، في قطاعات أخرى أو داخل القطاع الواحد مما أصبح يطلق عليه، في بعض البلدان العربية على الأقل، اسم «القطاع التقليدي» والنتيجة أن أصبحت مجتمعاتنا، ولربما كل أقطار العالم الثالث، تعاني ازدواجية صميمة على مختلف المستويات

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

العمرانية والاقتصادية والاجتماعية والإدارية والثقافية، ازدواجية تتمثل في وجود قطاعين، أو نمطين من الحياة الفكرية والمادية، أحدهما «عصري» مستنسخ من النموذج الغربي ومرتبط به ارتباط تبعية، وثانيهما «تقليدي» أو «أصلي» أو «أصيل» ـ ولا مشاحة في الأسماء فالمسمى واحد ـ هو استمرار للنموذج «التراثي» في صورته المتأخرة المتحجرة المتقوقعة، نجد القطاعين معاً، منفصلين أو متوازيين أو متداخلين بعض التداخل، يتنافسان ويتصادمان في حياتنا اليومية، على صعيد واقعنا الاقتصادي والاجتماعي والسياسي كما على صعيد وعينا ونمط تفكيرنا.

وإذاً فالمشكل الذي يواجهنا ليس مشكل أن نختار بين أحد نموذجين ولا مشكل أن نوفق بينهما، بل ان المشكل الذي نعانيه هو مشكل الازدواجية التي تطبع كل مرافق حياتنا المادية والفكرية، لا بل المشكلة في الحقيقة هي ازدواجية موقفنا من هذه الازدواجية: نحن نقبل هذه الازدواجية على صعيد واقعنا الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والتعليمي فنبني مخططاتنا التنموية على أساس «تنمية» هذا الواقع المزدوج: نصرف على القطاعات «العصرية» من أجل تدعيمها وتوسيعها باسم «التحديث»، كما نصرف على القطاعات «التقليدية» من أجل الابقاء عليها وإحياء المندثر منها، باسم «الأصالة» والحفاظ على «التقاليد»، ولكننا، وفي الوقت ذاته، نرفض هذه الازدواجية على صعيد آخر: صعيد الحياة الروحية والفكرية. فريق يدعو إلى تبني القيم الفكرية العصرية التي تشكل جزءاً لا يتجزأ من النموذج الحضاري الغربي؛ وفريق آخر يدعو إلى التمسك بقيمنا التراثية وحدها، وفريق ثالث يلتمس وجهاً أو وجوهاً للتوفيق، الأمر الذي يعني محاولة التخفيف من وقع هذه الازدواجية على الوعي، ليس إلاّ.

نعم قد تظهر بين وقت وآخر مواقف جذرية «راديكالية» ـ ولكن على صعيد الخطاب فقط ـ بعضها يدعو إلى رفض كل المظاهر الحديثة في حياتنا بل في العالم كله ويصفها بـ «الجاهلية» وبعضها الآخر يدعو إلى التخلي عن كل المظاهر الموروثة من ماضينا وينعتها بـ «التخلف»... غير أن مثل هذه المواقف لا تعدو أن تكون مجرد ردود أفعال غير مراقبة، ومن الخطأ الجسيم إعطاؤها أكثر مما تستحق والنظر إليها على أنها أكثر من مواقف وآراء «شاذة» تقع على هامش حركة التطور، وقد عرفتها وتعرفها جميع النماذج الحضارية بما في ذلك النموذج الأوروبي المعاصر ذاته الذي ما زالت تتردد فيه من حين لآخر أصداء لأصوات «الرفض» الشاذة المنبعثة من اليمين أو من اليسار، وهي أصوات عرفتها الحضارة العربية الإسلامية في أزهى عصورها، أصوات «النوابت» ـ بحسب تعبير الفارابي ـ التي لا يخلو منها أي مجتمع مهما كان راقياً متقدماً.

ونحن عندما نطرح المسألة التي نحن بصددها على أنها مشكل ازدواجية مفروضة علينا بسبب تدخل عامل خارجي، وليست مسألة اختيار حر، فإننا لا نرمي من وراء ذلك

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

قط تقديمها على أنها قضاء وقدر لا مناص من الرضوخ له، بل اننا نريد من هذا الطرح الواقعي التاريخي للظاهرة موضوع بحثنا تلمس الطريق نحو معالجة موضوعية والوصول بالتالي إلى نتائج ايجابية، إن لم ترسم السبيل للكيفية التي يمكن بها تجاوز هذا المشكل، فهي ستعمل من دون شك على حصر نطاقه ضمن مستويات معينة وضمن حدوده الحقيقية.

لنعد إذاً إلى فحص طبيعة المشكل المطروح بالرجوع أولاً إلى تاريخه، إلى مكوناته ومحدداته.

٣ ـ السؤال النهضوي والانتظام في تراث

نحن نعرف، جميعاً، أن مسألة الأصالة والمعاصرة في فكرنا العربي الحديث لم تطرح ـ عندما طرحت لأول مرة في القرن الماضي ـ من منظور يرفض الحضارة الغربية الحديثة ومظاهر الرقي والتقدم فيها، الاقتصادية منها والاجتماعية والسياسية والثقافية، بل على العكس لقد طرحت المسألة في اطار السؤال النهضوي المحوري في الفكر العربي الحديث، السؤال الذي انتشر وذاع بالصيغة التالية: لماذا تأخرنا (نحن العرب، نحن المسلمين، نحن الشرق) وتقدم غيرنا (أوروبا المسيحية .. الغرب...) وبالتالي: كيف ننهض؟ كيف اللحاق بالركب، ركب الحضارة الحديثة؟

ولكي نتبين العلاقة بين مضمون هذا السؤال النهضوي وبين إشكالية الأصالة والمعاصرة موضوع بحثنا، لا بد من تحليل هذا السؤال ذاته، ذلك لأن المسألة التي نحن بصددها تقع في قلب إشكالية النهضة العربية الحديثة: منها انبثقت وفي إطارها تشعبت وتعقدت.

لنبدأ إذاً بتحليل طبيعة السؤال النهضوي بصورة عامة.

السؤال النهضوي سؤال ايديولوجي مشرّع: انه ليس سؤالاً علمياً يحلل الواقع من أجل الوصول إلى قانون يعبر عن ثوابته، بل هو سؤال ينشد التغيير ويشرع له في اطار حلم ايديولوجي، وبالتالي فهو لا يطرح إلا إذا كان التغيير قد شق طريقه، أو أخذ يشق طريقه، بفعل الصراعات الاجتماعية التاريخية، الأمر الذي يجعل الحلم بالتغير حلماً ايديولوجياً فعلاً: يعكس اتجاه التطور ويستعجل نتائجه، يبشر بها وكأنها متحققة أو على وشك التحقق. ومن هنا كان الوعي بالنهضة يأتي عادة عقب انطلاقها، أو على الأقل مساوقاً لخطواتها الأولى الحاسمة، ومن هنا أيضاً يأتي السؤال النهضوي كشكل من أشكال التعبير عن هذا الوعي: يعكسه وفي الوقت ذاته ينظّر للنهضة ويرسم الطريق الذي «يجب» أن تسير فيه، الأمر الذي يجعل منه سؤالاً ـ جواباً، بمعنى أن الرغبة في الادلاء بالجواب هي التي تدفع إلى طرح السؤال.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وإذاً فالبحث في السؤال النهضوي، تحليله وبيان طبيعته، معناه البحث في طبيعة الجواب الذي يحرك ذلك السؤال، معناه بعبارة أكثر دقة البحث في آليات (ميكانيزمات) العملية النهضوية. وهذا ما سيكون علينا القيام به، بادىء ذي بدء، حتى نستطيع أن نتبين بوضوح طبيعة الاشكالية التي نحن بصددها والكشف عن مكوناتها ومحدداتها، وتلمس الطريق، بالتالي، نحو تجاوزها.

لنبادر إلى القول، أولاً، انه ليس هناك قانون عام واحد يعبر عن ميكانيزمات النهضة في كل العصور والأوطان. ولكن مع ذلك يمكن للمرء أن يلاحظ بسهولة أن جميع النهضات التي نعرف تفاصيل عنها قد عبرت، ايديولوجياً، عن بداية انطلاقها بالدعوة إلى الانتظام في تراث، وبالضبط إلى العودة إلى «الأصول»، ولكن لا بوصفها كانت أساس نهضة مضت يجب بعثها كما كانت، بل من أجل الارتكاز عليها في نقد الحاضر ونقد الماضي القريب، الملتصق به المنتج له المسؤول عنه، والقفز إلى المستقبل.

وإذا نحن أردنا شرح هذا الميكانيزم النهضوي الايديولوجي، من خلال تموجات الواقع الاجتماعي التاريخي الذي يؤسسه، أمكن القول باختصار: انه عندما يبلغ الصراع بين «القديم» و «الجديد» في مجتمع ما درجة معينة من التطور، تعمد القوى الممثلة لـ «الجديد» المناضلة من أجله إلى البحث في الماضي البعيد عن «أصول» تعيد قراءتها بالشكل الذي يجعل مضامينها تبدو وكأنها تؤسس «الجديد» الذي تناضل من أجله، ويجعل الحاضر، وما يحمله من قيم وأساليب في العمل والتفكير، يبدو وكأنه انحراف عن «الأصول» وخروج عنها، فيغدو مُداناً، لا باسم المستقبل وحده، بل باسم الماضي كذلك. وإذاً فالسؤال النهضوي، وهو السؤال الحالم المتجه إلى المستقبل بطبيعته، لا يتنكر للماضي ككل، بل العكس: انه إذ ينطلق من نقد الحاضر والماضي القريب يحتمي بالماضي البعيد «الأصيل» ليوظفه لمصلحة النهضة، أي لمصلحة مشروعه المستقبلي. ان قوى «التجديد» تضيق الخناق على قوى «التقليد» وتحاصرها من كل الجهات. انها إذ تحاربها بما يفرزه الصراع من عوامل التطور والتقدم تعمل جاهدة ـ وهذا هو الجانب الايديولوجي الرئيسي في العملية ـ على عزلها عن الماضي وسحب بساطه من تحتها، إذا جاز لنا هذا التعبير.

نجد هذا الميكانيزم النهضوي الايديولوجي واضحاً في النهضة العربية الأولى التي حققها الإسلام عند ظهوره أول مرة في الجزيرة العربية. اننا وإن كنا لا نملك معلومات دقيقة ومفصلة حول الصراع الاجتماعي الذي عرفه مجتمع الجزيرة، مجتمع مكة وما حولها بصفة خاصة، فإن المصادر المتوافرة، والقرآن على رأسها، تؤكد أنه كان

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

هناك في الجزيرة العربية، قبيل ظهور الإسلام نوع من القلق الاجتماعي والميتافيزيقي معاً، عبر عن نفسه في شكل صراع حول العقيدة الدينية. أما طرفا هذا الصراع فهما الملأ من قريش، ساداتها وأغنياؤها، من جهة، وأفراد احتفظ لنا التاريخ بأسماء عدد منهم أطلق عليهم اسم «الحنفاء». كان هؤلاء يمثلون «التجديد» ويدعون إليه ويشكلون قوته بينما كان المالكون للسلطة، سلطة المال والجاه والنسب والحسب ومن كان تحت نفوذهم من العامة يمثلون «التقليد»، يتمسكون به ويشكلون قوته. كانت عقيدة «التوحيد» التي كان يبشر بها الحنفاء تجديداً على مستوى الدين، أي خروجاً عن السائد المألوف، بينما كانت عبادة الأصنام التي تمسّك بها الملأ من قريش تقليداً، أي احتفاظاً وتمسكاً بالموروث المباشر. ومع أن أمور الدين لا تخضع دوماً للتفسير الاجتماعي، نظراً للاستقلال النسبي الواسع الذي يتمتع به كشكل من أشكال الفكر المجرد الذي لا يتقيد بزمان ولا بمكان، فإنه يمكن القول مع ذلك ان فكرة التوحيد التي كان يبشر بها الحنفاء كانت، بصورة ما، تعبيراً عن رفض سلطة الملأ من قريش التي كانوا يلتمسون السند لها من الأصنام التي كانوا يرعونها ويشدون العامة إليها. ان فكرة التوحيد التي كان يبشر بها الحنفاء والتي تربط كل أنواع السلطة بـإله واحد غير مشخص، ولكن موجود في كل مكان دون أن يتخذ لنفسه مكاناً معيناً، كانت تنطوي في واقع الأمر على رفض كل سلطة مشخصة، ليس تلك التي تنسب إلى الأصنام فقط بل أيضاً، وهذا هو المضمون الايديولوجي للدعوة، تلك التي كانت بيد «أصنام» من بني البشر أحياء: سادة قريش وزعماؤها.

ومهما يكن من شأن المضمون الاجتماعي الذي يمكن اعطاؤه لحركة الحنفاء قبيل الإسلام، فإنه لمما لا شك فيه أن هؤلاء كانوا يمثلون قوى التجديد في محيطهم الاجتماعي التاريخي، وأن خصومهم كانوا يمثلون قوى التقليد. وهذا ما أكده ما حصل فيما بعد، أعني ظهور الإسلام. لقد ذهب الإسلام بالدعوة الحنيفية إلى أبعد مداها، وأعطى لعقيدة التوحيد كل مضامينها، فدخل في صراع مكشوف وضار مع قوى التقليد، القوى المحافظة ذات السلطة في الحاضر والمتمسكة بالماضي القريب الذي يدعمه، أي بعقيدة الآباء، متخذين شعاراً لهم قولهم: ﴿... حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا...﴾[٤]. وبدلاً من أن يتجه الإسلام إلى المستقبل وحده ويحارب الماضي محاربته للحاضر، أو يتنكر له جملة وتفصيلاً، طرح على العكس من ذلك شعار الرجوع إلى «الأصل»، إلى دين ابراهيم جد العرب، ولكن لا من أجل استعادته كما كان تاريخيا بل من أجل الارتباط به كتراث «أصيل»، أي كما كان في الأصل قبل تحريفه، والارتكاز عليه لتحقيق قفزة

(٤) القرآن الكريم، «سورة المائدة،» الآية ١٠٤.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

تاريخية يتم من خلالها وبواسطتها تجاوز عبادة الأصنام إلى دين جديد سيحطم أصحابه الأصنام ويقضون على سلطة حماتها بمجرد انتصارهم النهائي على الملأ من قريش، وفي ذلك تحطيم للعلاقة العضوية التي كانت قائمة بين السلطة الروحية التي كانت للأصنام والسلطة المادية التي كانت لحماتها وسَدَنَتها والمُكَرّسين لعبادتها.

وابتداء من هذا النصر الحاسم، فتح مكة، انطلقت النهضة العربية الأولى، بواسطة الإسلام وتحت رايته، تغزو الحاضر وتبني المستقبل... وذلك بعد أن تمّ حل مشكلة الماضي باحتوائه احتواء، لا ككل وتفاصيل بل كـ «أصل». لقد تم تكثيف الماضي العربي كله في نقطة واحدة هي ﴿... ملة أبيكم ابراهيم هو سماكم المسلمين من قبل...﴾[٥] أما حياة العرب بعد ملة ابراهيم وابنه اسماعيل فـ «جاهلية»، والجاهلية في الاصطلاح الإسلامي لا تعني الجهل فقط بل أيضاً كل ما يرافقه أو يترتب عنه من فوضى في جميع المجالات، انها: العدم التاريخي، ان صح هذا التعبير. لقد انطلقت الدعوة الإسلامية والنهضة العربية الأولى من الانتظام في تراث، ولكن لا لتتثبت عنده جامدة ساكنة، بل لترتكز عليه في عملية تجاوز كل الموروث القديم وتشييد تراث جديد.

ذلك كان ميكانيزم النهضة العربية الأولى وآليتها الايديولوجية. وإذا نحن انتقلنا الآن إلى النهضة الأوروبية الحديثة وجدناها تتخذ الآلية ذاتها، آلية العودة إلى «الأصول» بداية لها ومنطلقاً، وهي العملية التي بدأت كما هو معروف مع القرن الثاني عشر الميلادي في صورة احياء الآداب الرومانية والاغريقية وما أعقب ذلك من قيام «النزعة الإنسانية» (Humanisme) والثورة على الأخلاق المسيحية السائدة يومئذ المكرسة للخضوع والتسليم، فكانت النتيجة من الثورة على كنيسة القرون الوسطى وقيام حركة الاصلاح الديني المناهضة للرهبانية الداعية إلى العودة إلى المسيحية في صفائها الأول واعتماد التوراة مرجعاً أعلى مع ما رافق ذلك من حركة النهضة، كانت النتيجة أن تفككت بنية نظام القرون الوسطى الذي كان يشكل وحدة عضوية متكاملة فانفتح الباب أمام انبثاق فكر جديد، فلسفة وعلوماً، وعاد «مركز السلطة الفكرية إلى تجربة الفرد وعقله». وفي إطار العودة إلى الماضي وإحياء كنوزه اكتشفت أوروبا العلوم العربية، فكانت بصريات ابن الهيثم أول علم طبيعي حقيقي عرفه الفكر الأوروبي، فشيد عليها علم الفيزياء الذي انطلق كما هو معروف من البحث التجريبي في الضوء والبصريات. وقد رافق ذلك كله نشر الثقافات القومية في أقطار أوروبا مما أدى إلى تبلور الوعي القومي وظهور الدول القومية المركزية وقيام فكر سياسي جديد. وبطبيعة الحال لم تقم هاتان الحركتان اللتان

(٥) المصدر نفسه، «سورة الحج،» الآية ٧٨.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

أسستا أوروبا الحديثة، حركة النهضة وحركة الاصلاح الديني، في فراغ. بل كانتا معاً نتيجة النمو الاقتصادي الذي عرفته أوروبا في ذلك الوقت والذي أدى إلى نشوء المدن وظهور قوى اجتماعية جديدة أخذت تعمل أول الأمر ضمن الأشكال القديمة حتى إذا بلغ بها التطور درجة كافية من النمو أخذت في تمزيق تلك الأشكال وإنشاء صيغ جديدة للتنظيم الاقتصادي والاجتماعي وتوطيد كيان الدولة القومية.

واضح أننا هنا لسنا بصدد دراسة أسباب النهضة الأوروبية وظروفها، ولا بصدد التأريخ لمسيرتها الطويلة المريرة الملتوية، كما اننا لم نكن نرمي من وراء التذكير ببعض المعطيات التي رافقت أو سبقت النهضة العربية الأولى، دراسة هذه النهضة لذاتها... لقد أردنا من هذا وذاك، فقط، إبراز الكيفية التي تعاملت بها كل منهما مع الماضي: لقد انطلقت كل منهما من الانتظام في تراث، هو تراثها الخاص أو ما تعتقده أنه كذلك، ولكن لا لتقف عنده جامدة راكدة بل لتتكىء عليه في عملية التجاوز النهضوي، تجاوز الماضي والحاضر عن طريق امتلاكهما وتصفية الحساب معهما في الوقت نفسه، والانشداد بالتالي إلى المستقبل في توازن واتزان ودونما قلق أو ضياع أو خوف من تشوه الهوية أو فقدان الأصالة أو ذوبان الخصوصية.

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن، وهو السؤال الذي سيعود بنا إلى صلب موضوعنا يمكن صياغته كما يلي: **لماذا لم تنجح النهضة العربية الحديثة، نهضة القرن الماضي والقرن الحاضر، في تحقيق هذا التجاوز النهضوي للماضي؟ لماذا ظل «التراث» عندنا، منذ بداية القرن الماضي إلى اليوم، يوضع بصورة أو بأخرى مقابل «تحديات العصر»؟** وبعبارة أخرى لماذا بقيت إشكالية الأصالة والمعاصرة تمثل منذ ذلك الوقت إلى اليوم، أي على مدى قرن ونصف قرن، الاشكالية المحورية في الفكر العربي؟

أعتقد أن الخطوة الأولى نحو التماس الجواب لهذا السؤال تكمن في قلبه أي في طرحه في ضوء المعطيات التي أبرزناها قبلاً في النهضتين، العربية الإسلامية الأولى والأوروبية الحديثة، على الشكل التالي: **لماذا لم تعان النهضة العربية الأولى أو النهضة الأوروبية الحديثة مما نعبر عنه اليوم بـ «إشكالية الأصالة والمعاصرة»، أو بما نسميه «التراث وتحديات العصر»؟**

٤ - «الآخر» ودوره المزدوج

انه سواء نسبنا الحقيقة التاريخية التالية إلى تدبير الله وحكمته أو إلى الظروف الموضوعية أو إلى مجرد المصادفة والاتفاق فإن هذه «النسبة» تخص اعتقادنا نحن ولا تمس في شيء الواقعة التي نحن بصددها، في ذاتها، أي بوصفها حقيقة تاريخية. هذه الحقيقة التاريخية هي أن النهضة العربية الأولى التي انطلقت بظهور الإسلام، لتفتح

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

البلدان المجاورة ولتشيد حضارة عربية إسلامية متميزة من جهة أولى، وأن النهضة الأوروبية الحديثة التي شقت طريقها عبر حركة «الاحياء» والاصلاح الديني ثم النهضة العلمية والصناعية من جهة ثانية، قد قامتا في أعقاب سقوط ما كان يمكن أن يشكل «الآخر» المنافس المضايق لكل منهما. لقد قامت النهضة العربية الإسلامية بعد أن استنزفت الحرب الطويلة كلاً من دولة الفرس ودولة الروم اللتين كانتا تقتسمان النفوذ على بلاد العرب وعلى البلدان المجاورة التي ستصبح بعد فترة وجيزة قواعد وأطرافاً للدولة العربية الإسلامية: لقد كان هناك ما يشبه «الفراغ السياسي» في المنطقة. ومباشرة بعد قيام دولة الإسلام في المدينة، أجهز العرب، بضربة واحدة على بقايا امبراطورية الفرس، ثم دفعوا بحدود دولة الروم بعيداً عن بلادهم بل بعيداً عن المجال الحيوي لدولتهم الفتية، فتخلصوا هكذا من الخصمين، المتخاصمين المتنافسين، اللذين كانا، منفردين أو مجتمعين، مرشحين تاريخياً، لو بقيا على قوتهما، لعرقلة نهضة العرب وإجهاضها في مهدها. لقد تخلصت النهضة العربية الإسلامية الأولى من «الآخر»، المنافس المضايق المعرقل، فانطلقت حرة طليقة داخل مجال حيوي فسيح جعلته عالمها الخاص ثم أخذت في ارتياد مجالات حيوية أخرى، غرباً وشرقاً، شمالاً وجنوباً لتربطها بمجالها وعالمها.

ومثل ذلك حدث بالنسبة إلى النهضة الأوروبية الحديثة. لقد تزامنت انطلاقتها الأولى في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين، مع بداية التراجع الخطير الذي عرفته الحضارة العربية الإسلامية بفعل عوامل داخلية متشابكة متضافرة، ثم صارت الأمور بعد ذلك في الاتجاه ذاته، إذ بمقدار ما كان مسلسل التراجع يعود بالعرب إلى الوراء كان مسلسل النهضة والتقدم يخطو بأوروبا خطوات إلى الأمام. وقد توج المسلسلان معاً، كل في اتجاهه بسقوط الأندلس من جهة وانتقال العلوم العربية إلى أوروبا من جهة أخرى حيث ستدشن النهضة هناك انطلاقتها الثانية والحاسمة مع القرنين السادس عشر والسابع عشر، متحررة من كل منافس أو مضايق، فأخذت تشق طريقها هي الأخرى حرة طليقة داخل مجال حيوي فسيح (القارة الأوروبية) جعلته عالمها الخاص، ثم سرعان ما أخذت تطرق وتغزو مجالات حيوية أخرى غرباً وشرقاً وجنوباً لتربطها بمجالها الحيوي الخاص المبني على الاحتكار، احتكار المال والعلم والتقنية.

هذه الحقيقة التاريخية التي أبرزناها هنا تكمل بل تتكامل مع الحقيقة التاريخية التي أبرزناها في الفقرة السابقة: ان ميكانيزم «الرجوع إلى الأصول»، سواء في النهضة العربية الأولى التي قادها الإسلام أو في النهضة الأوروبية الحديثة ما كان يمكن أن يتخذ شكل الرجوع إلى الماضي من أجل تجاوزه هو والحاضر إلى المستقبل لولا غياب «الآخر» أي التهديد الخارجي. ذلك أن التهديد الخارجي، وخصوصاً عندما يكتسي

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

شكل التحدي للذات المغلوبة، لمقومات وجودها وشخصيتها، يجعل هذه الأخيرة تحتمي بالماضي: تتكص إلى الوراء وتتثبت في مواقع خلفية للدفاع عن نفسها. انه ميكانيزم للدفاع معروف تعمل الذات، فرداً كانت أو جماعة على الدفاع عن نفسها بواسطته ضد الخطر الخارجي، وهو يختلف في طبيعته وتوجهاته واستراتيجيته عن الميكانيزم النهضوي، على الرغم من اشتراكهما في الاتجاه إلى الماضي. في ميكانيزم الدفاع تلتجىء الذات إلى الماضي وتحتمي به لتؤكد من خلاله وبواسطته شخصيتها ولذلك يعمد الإنسان إلى تضخيمه وتمجيده ما دام الخطر الخارجي قائماً، أما في ميكانيزم النهضة فالإنسان لا يطلب الماضي لذاته بل يختزله في «أصول» يعيد إحياءها، على صعيد الوعي، بالصورة التي تساعد على تجاوز الماضي والحاضر، على صعيد الوعي كذلك، والانطلاق إلى المستقبل، تفكيراً وممارسة.

ونحن نعتقد أن تعثر النهضة العربية الحديثة وما نشأ عن هذا التعثر من مشاكل حضارية وفكرية، وعلى رأسها إشكالية الأصالة والمعاصرة موضوع بحثنا، نعتقد أن ذلك كله راجع إلى أن الظروف الموضوعية التي حركت اليقظة العربية الحديثة قد جعلت من ميكانيزم النهضة ميكانيزماً للدفاع أيضاً. وبالتالي فعملية الرجوع إلى «الأصول» و«احياء» التراث، التي تتم في اطار نقدي ومن أجل التجاوز في حال النهضة، قد تشابكت واندمجت مع عملية الرجوع إلى الماضي والتمسك بالتراث للاحتماء بهما أمام التحديات الخارجية، فأصبح الماضي هنا مطلوباً ليس فقط من أجل الارتكاز عليه والقفز إلى المستقبل، بل أيضاً، وبالدرجة الأولى، من أجل تدعيم الحاضر، من أجل تأكيد الوجود وإثبات الذات.

لماذا هذا الموقف المزدوج إزاء الماضي وما هي النتائج المترتبة عنه؟

لا شك أن المعطيات التي أبرزناها قبلاً، في النهضة العربية الأولى والنهضة الأوروبية الحديثة، توحي بالجواب إذا ما أخذت مأخذ المقارنة، وذلك ما قصدناه بالفعل. ذلك لأنه إذا كانت النهضتان المذكورتان قد انطلقتا بفعل عوامل داخلية وتطورات ذاتية، بعيداً عن كل تهديد خارجي، فإن النهضة العربية الحديثة كانت أساساً، ومنذ البداية، وليدة الصدمة مع قوة خارجية ومهددة، قوة الغرب وتوسعه الرأسمالي الاستعماري. انه من الصعب جداً، بل من غير الصحيح تاريخياً، تفسير اليقظة العربية الحديثة بالعوامل الداخلية وحدها وعلى رأسها العوامل الاقتصادية والاجتماعية وصراع «الجديد» مع «القديم». بل ان دور العوامل الداخلية هذه، في اليقظة العربية الحديثة، كان ثانوياً ولم يكن محركاً أساسياً، لأن تلك العوامل كانت، حيثما وجدت في الوطن العربي الكبير، في مرحلة التكون، مرحلة ما قبل تاريخها. بل

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

يمكن القول إجمالاً ان العامل الخارجي المتمثل في التحدي الأوروبي بمختلف أشكاله، هو الذي حرك العوامل الداخلية، الاقتصادية منها والاجتماعية، التي كانت ما تزال في وضعية الكمون وضعية التهيؤ للتفتح.

يصدق هذا على جميع الأقطار العربية كما يصدق على جميع البدايات المقترحة لظهور التيارات النهضوية فيها. ذلك لأنه سواء رجعنا بـ «البداية» ـ بداية اليقظة العربية الحديثة ـ إلى بعض الأصداء التي ترددت للثورة الفرنسية في بعض الولايات العثمانية من البلدان العربية المشرقية كما ترددت في مركز الامبراطورية العثمانية نفسها، أو ربطناها بحملة نابليون على مصر أو بدولة محمد علي أو بحركة جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وغيرها من الحركات المماثلة المعاصرة لها، سواء رجعنا بالنهضة العربية الحديثة إلى هذه «البداية» أو تلك، فإنه كان هناك دوماً، في جميع الأحوال، عنصر خارجي محدد، كان تدخله يزداد فعالية واتساعاً وعمقاً. إنه بكلمة واحدة: الغرب.

وكما نعرف جميعاً فإن هذا العامل الخارجي ـ الغرب ـ لم يكن يقدم نفسه في صورة واحدة، بل لقد كان ولا يزال يحمل بالنسبة إلى مشروع النهضة العربية مظهرين متناقضين: مظهر يمثل العدوان والغزو الاستعماري والاحتكار والهيمنة.. الخ، ومظهر يمثل الحداثة والتقدم بكل قيمها العصرية المادية والمعنوية كالتقنية والعلم والديمقراطية والحرية.. الخ. ومن هنا كان الغرب، ولا يزال، بالنسبة إلى العرب: العدو الذي يجب الاحتراز منه والوقوف ضد مطامعه وسيطرته من جهة، والنموذج الذي يغري باقتدائه والسير في ركابه من جهة ثانية.

هذه الطبيعة المزدوجة للعامل الخارجي، العدو والنموذج في الوقت نفسه، قد جعل موقف النهضة العربية من الماضي ومن المستقبل معاً موقفاً مزدوجاً كذلك، فالتبس وتداخل فيها ميكانيزم النهضة الذي قوامه الرجوع إلى «الأصول» للانطلاق منها إلى المستقبل، مع ميكانيزم الدفاع الذي قوامه الاحتماء بالماضي والتثبت في مواقع خلفية كما بيّنا، مما جعل قضية النهضة للفكر العربي تتخذ وضعاً إشكالياً متوتراً اعتدنا على التعبير عنه بإشكالية «الأصالة والمعاصرة»، الاشكالية التي تعني في أذهاننا جميعاً وجود نوع من التوتر والقلق والالتباس في العلاقة بين الماضي والمستقبل، بين التراث والفكر المعاصر، بين الأنا والآخر... الخ مما جعلها تبقى علاقة، لا تقوم لا على الاتصال ولا على الانفصال، وإنما على التنافر والتدافع، والنتيجة تشويش الحلم النهضوي في وعينا وتعتيم الرؤية في فكرنا.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

٥ ـ الوضع الاشكالي للنهضة العربية

هذا على صعيد الوعي والفكر، أما على صعيد **الواقع التاريخي والصراع الاجتماعي** فإن الحضور المستمر للعامل الخارجي وطابعه المزدوج المتناقض قد جعل **العلاقة بين قوى «التقليد»، وقوى «التجديد» في المجتمع العربي علاقة متموجة متداخلة لا تنمو في اتجاه التجاوز والانفصال، بل على العكس تتحرك في تشابك، ذهاباً وإياباً**، مما جعلها أقرب إلى الاستقرار والركود منها إلى الدينامية والتقدم. ان العامل الخارجي وطابعه المزدوج ذاك قد مارس وما زال يمارس تأثيراً مباشراً وأحياناً حاسماً، ليس على دينامية الصراع واتجاه تطوره فقط، بل أيضاً على القوى المتصارعة ذاتها كذلك، على تركيبها وتوجهاتها وعلاقات أطرافها بعضها ببعض. وإذا أضفنا إلى ذلك كله **طبيعة المجتمع العربي** ذاته، الذي يقوم على الكثرة والتعدد على الصعيدين الديني والإثني ـ خاصة في المشرق العربي ـ أدركنا أي وضع إشكالي ومعقد ستجد النهضة العربية نفسها فيه منذ انطلاقتها. ويهمنا هنا إبراز أهم جوانب التعقيد الذي يطبع النهضة في الوطن العربي ويجعلها في وضع مرتبك لم يسبق أن عرفت مثله أية نهضة أخرى.

ـ لعل أول ما ينبغي إبرازه، في هذا الصدد، هو أن الصراع في الوطن العربي لم يكن في القرن الماضي ولا هو في هذا القرن صراعاً بين قوى التجديد وقوى التقليد وحدها، بل لقد أخذ الصراع، وما زال يتخذ، مظهراً آخر مزدوجاً ومعقداً **هو الصراع ضد الغرب ومن أجله في ان واحد**: ضد عدوانه وتوسعه من جهة، ومن أجل قيمه الليبرالية ومظاهر التقدم فيه من جهة ثانية، وهكذا فإضافة إلى علاقات التناحر التي تقوم بين هذه القوى وتلك في إطار الصراع بين القديم والجديد هناك إلى جانبها بل في داخلها علاقات التعاضد التي تفرض نفسها على أبناء الوطن ككل، في عملية الدفاع عن الذات ومقاومة التهديد الخارجي.

ـ هذا من جهة، ومن جهة أخرى، وبفعل الطبيعة المزدوجة لـ «الآخر» (الغرب)، لم يعد المتكأ عند قوى التجديد هو «الأصول» التراثية وحدها، بل أصبح النموذج الغربي ذاته يفرض نفسه كـ «أصل» جديد ومن نوع جديد، «أصل» ينتمي إلى المستقبل وليس إلى الماضي. ومن هنا نوع آخر من الصراع في الساحة النهضوية العربية هو الصراع من أجل «الأصول» و«النماذج»، فريق يتمسك بـ «الأصولية»، التراثية العربية الاسلامية، وفريق يدعو إلى «الأصولية» الحداثية الغربية.

ـ ولا بد من أن نلاحظ، من جهة ثانية، أن الغرب كان في الوقت ذاته خصماً للامبراطورية العثمانية التي كانت الأقطار العربية ـ باستثناء المغرب ـ تابعة لها. وبما أن قوى النهضة العربية، أو جانباً منها على الأقل، كانت تربط النهضة بالتحرر من السيطرة

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

العثمانية فلقد كان من الطبيعي أن تتجه بعض الأنظار إلى الغرب آملة منه المساعدة على التحرر من الهيمنة العثمانية. وهكذا انقسمت القوى النهضوية العربية على نفسها، وعلى مستوى آخر: فريق يعتبر الغرب هو الخصم الأول والأخير ويبحث بالتالي عن صيغة من الصيغ لتطوير الدولة العثمانية نفسها وتقوية الخلافة الاسلامية وتجديدها، وفريق يعتبر الامبراطورية العثمانية هي الخصم التاريخي المباشر المسؤول عن وضعية الانحطاط ويبحث بالتالي عن صيغة من الصيغ للتحالف مع الغرب قصد الاستعانة به في التحرر من الحكم العثماني وبناء النهضة العربية.

- لقد عزز هذا التمزق على صعيد الاختيار السياسي ذلك التمزق على الصعيد الايديولوجي الذي أشرنا اليه قبل فاصبح «الاختيار» الصعب، مع الغرب أو ضده، يشمل الصعيدين معاً، السياسي والايديولوجي، ولكن دون أن يعني تطابقهما بالضرورة. لقد كان هناك من كان مع الغرب ايديولوجياً وضده سياسياً، وكان هناك من كان معه سياسياً وضده ايديولوجياً، من جهة، كما كان هناك في الساحة العربية فريق ثالث كان مع «الأصولية» الاسلامية ايديولوجياً وضد الخلافة العثمانية سياسياً، وآخر رابع كان مع الخلافة العثمانية سياسياً وضد «الأصولية» التراثية ايديولوجياً، من جهة ثانية. وهكذا وجدت قوى النهضة العربية نفسها في وضعية معقدة، وضعية الصراع من أجل الخيارات على الصعيدين الايديولوجي والسياسي، وضعية كان من سماتها البارزة تحالف بعض فصائل قوى التجديد والنهضة مع خصمها التاريخي الداخلي المتمثل في قوى التقليد والمحافظة، وتحالف فصائل أخرى من القوى ذاتها مع خصمها الوطني والقومي، .الخارجي: الغرب.

- ولا بد من أن نضيف، رابعاً، خصوصية التركيب الاجتماعي في الوطن العربي، وبالمشرق خاصة، وما كان له من تأثير في المواقف والخيارات. إن الطبيعة الاستبدادية للحكم العثماني قد جعلت الاقليات الدينية والاثنية في الوطن العربي تربط النهضة بمطالبتها بحقوقها، أو ما تعتبره أنه كذلك. فكان انبعاث الوعي الطائفي مقروناً بقيام الوعي النهضوي ونتيجة من نتائجه، مما زاد مشكل النهضة في الوطن العربي تعقيداً على تعقيد: ذلك لأنه لما كانت النهضة، أية نهضة، تنطلق من الانتظام في تراث والرجوع إلى «أصول»، كما بينا قبلاً، فإن التراث في المجتمع الطائفي ليس واحداً والأصول ليست هي هي، أو على الأقل لا يتم الارتباط بها بالحماس نفسه ولا بالرؤية نفسها، بل كثيراً ما يحدث، وهذا ما حصل بالفعل، ان تعطى الأولوية لا للصراع ضد «الآخر» أو من أجل تجاوز الماضي إلى المستقبل، بل للصراع من أجل «الأصول» ذاتها، لارتباطها بالمحافظة على «الهوية» والدفاع عن «الكيان». وهكذا تصبح عملية الرجوع إلى «الأصول» مصدراً لتعقيد المشكل وليس وسيلة من وسائل تجاوز الماضي

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

والحاضر معاً والانشداد إلى المستقبل وحده.

ـ لنضف أخيراً، وليس آخراً، مظهراً آخر من مظاهر التعقيد في مشكل النهضة العربية. نعني بذلك انقسام الوطن العربي، أمس واليوم إلى أقطار منفصلة بعضها عن بعض، إقتصادياً وسياسياً، أقطار يرتبط كل منها بـ «المركز» منفردة، سواء يوم كان المركز هو عاصمة الامبراطورية العثمانية أو عندما أصبح إحدى العواصم الغربية. والنتيجة من هذا التعدد في الكيانات السياسية العربية، ليس **تكريس وترسيخ الدولة القطرية** فقط، النقيض العملي لجانب أساسي من حلم النهضة العربية: الوحدة، بل أيضاً **تكريس وترسيخ التفاوت بين الأقطار العربية على سلم التحديث بكل أبعاده ومستوياته**، مما كانت نتيجته ليس اختلاف شروط النهضة وأحلامها ومشاكلها فقط، قليلاً أو كثيراً، من قطر عربي إلى آخر، بل أيضاً، وهذا أكثر وقعاً على مسيرة النهضة العربية في العصر الحاضر، تبادل الأخذ والعطاء بين الأقطار العربية الأكثر تطوراً والأقطار العربية الأكثر تخلفاً، مما يفتح المجال لتوريد وتصدير **الايديولوجيات المحافظة داخل الوطن العربي** وبالتالي قيام انتكاسات على صعيد الوعي والفكر كما على صعيد الصراع الايديولوجي والعمل السياسي.

٦ ـ تصنيفات تختزل الفكر والواقع معاً

كل هذه المعطيات قد جعلت قضية النهضة في الوطن العربي قضية معقدة جداً بحيث **لا يمكن ربطها ربطاً سببياً بجملة من المحددات المضبوطة تأثيراً وعدداً**، وبالتالي لا يمكن ولا يجوز تفسير الاتجاهات والصراعات الفكرية التي تنتج عنها أو ترافقها تفسيراً أحادي الأساس أو الاتجاه. إن تعدد المحددات واختلافها وتشابكها وتوالدها بالصورة التي أبرزناها قبلاً قد عملت على تحويل الساحة الفكرية والايديولوجية في الوطن العربي إلى حزم من الاتجاهات والتيارات تتقاطع وتتوازى، تلتقي وتفترق، لا على مستوى واحد بل على مستويات مختلفة، مما يجعل من عملية تصنيفها على أساس ما يكون هناك من علاقة انعكاس أو ارتباط بينها وبين الواقع الاجتماعي الطبقي عملية اختزالية بالضرورة: **اختزال الفكر واختزال الواقع معاً**. وفي هذه الحالة يصبح التصنيف موجهاً بالفكرة المسبقة التي يريد المصنف البرهنة على صحتها، وليس وسيلة إجرائية للتعرف إلى الموضوع دون أفكار مسبقة.

لنعرض بإيجاز أنواع الاختزال التي راجت، وما زالت تروج، في الخطاب «التنظيري» العربي المعاصر:

ـ هناك أولاً التصنيف الذي يمارس الاختزال بسذاجة وبساطة بدائيتين والذي

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

يتلخص في القول ان دعاة الأصالة أو «التراثيين» يمثلون أو يعكسون بصورة مباشرة مصالح طبقة إجتماعية إقطاعية بينما يعبر دعاة المعاصرة أو «الحداثيون»، وبصورة مباشرة كذلك، عن مصالح طبقة أخرى، طبقة برجوازية، هي النقيض التاريخي لتلك.

- وهناك من يحاول «تجنب» هذه البساطة الساذجة في التصنيف والربط بين الفكر والواقع، فيأخذ بعين الاعتبار بعض جوانب التعقيد في المسألة ويصنف دعاة الأصالة ضمن اتجاه ايديولوجي عام يسميه بـ «السلفية» أو «الماضوية»، وينظر إليه بوصفه يمثل امتداداً لايديولوجيا الاقطاع القروسطوية في الواقع العربي الراهن، بينما يصنف دعاة المعاصرة أو الحداثة ضمن اتجاه ايديولوجي كذلك يربطه بقوى التجديد في الوطن العربي، برجوازية كانت أو «بروليتارية».

- وهناك أخيراً، وليس آخراً من يلتمس تصنيفاً آخر، بسيطاً كذلك، معتمداً أحد القوالب الجاهزة، فينظر إلى إشكالية الأصالة والمعاصرة بوصفها تعبيراً عن «التذبذب» بين موقفين أو طرفين متصارعين. وبما أن «التذبذب» بهذا المعنى سمة أساسية من سمات «البرجوازية الصغيرة»، فإن ما نسميه بـ «إشكالية الأصالة والمعاصرة» سيغدو في هذه الحالة مجرد مظهر من مظاهر «ايديولوجيا البرجوازية الصغيرة» في المجتمع العربي.

هذه الأنواع من التصنيفات الاختزالية التي يأخذ بها الخطاب «التنظيري» العربي المعاصر لا تحل مشكلاً ولا تفسر واقعاً ولا تدفع بالبحث خطوات إلى الأمام، بل بالعكس تعمل على تجميد الفعالية الفكرية ضمن قوالب جاهزة لم تتعرض لعملية امتحان لمدى اجرائيتها في ضوء معطيات الواقع العربي الملموس، قوالب توظف كما هي، أي بالمضمون نفسه الذي تحمله عن الواقع الذي استخلصت منه أول مرة الواقع الأوروبي. وهكذا فبدل أن تخضع هي لعملية تطويع مع واقعنا يعمد المصنف، بالعكس من ذلك إلى تطويع الواقع العربي وتفصيله - في ذهنه - بالصورة التي يجعل ذلك الواقع «يقبل» التأطير داخلها. إننا نرفض مثل هذا المنهج الاسقاطي: إسقاط مفاهيم استخلصت من تحليل واقع معين على معطيات واقع آخر لم يسبق تشريحه وتحليله، والتأكد بالتالي من مدى تطابق معطياته الأساسية مع مضمون تلك المفاهيم. نرفض هذا المنهج الإسقاطي، لا من موقع ايديولوجي معاد أو مشكك، بل نرفضه باسم الاطار المرجعي المنهجي لتلك المفاهيم ذاتها: الديالكتيك. ولذلك فنحن هنا لا نرى فائدة في مناقشة هذه التصنيفات الاختزالية و«الرد» على أصحابها. يكفي ما قلناه في مقدمة هذه الدراسة حول الاستقلال النسبي للفكر والواقع وشروط الربط الجدلي بينهما، وما ابرزناه في الصفحات الماضية من ضروب التعقيد الذي يتسم به الوضع التاريخي

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

والاجتماعي والفكري الذي يؤطر المسألة التي نحن بصددها، مسألة الأصالة والمعاصرة.

لنكتف، إذاً، بالتأكيد مرة أخرى ـ ولعل هذه هي الخلاصة العامة لما قمنا به حتى الآن من تحليل للمسألة موضوع بحثنا ـ على أن **العلاقة بين الصراع الطبقي وإشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر ليست علاقة سببية بصورة من الصور، وبالتالي فالمصالح الطبقية، سواء منها المتضامنة أو المتصارعة، لا تفسر هذه الإشكالية**. وغني عن البيان القول إن وجود هذه الإشكالية لا ينفي وجود الصراع الطبقي ولا الإنعكاس الفكري له: الصراع الايديولوجي.

لقد كان يمكن أن نقف بهذا البحث عند هذه الخلاصة، فهي تختم «المرافعة» ضد القضية الموكولة إلينا. ولكن المرافعة ضد نوع معين من الطرح لقضية هي قضيتنا لا يعفينا من واجب التصريح بالخطوط العامة ـ على الأقل ـ للطرح الذي نعتقده أقرب إلى الصواب. من أجل هذا نجد أنفسنا مضطرين إلى مواصلة النقاش.

والسؤال الذي يفرض نفسه هنا، وبإلحاح، هو إذا كان الواقع الاجتماعي الطبقي لا يؤسس ولا يفسر إشكالية الأصالة والمعاصرة كما تطرح في الفكر العربي الحديث والمعاصر، فما الذي يؤسسها؟

إنه نوع آخر من السؤال ـ الجواب. ذلك لأنه إذا كان الواقع الاجتماعي الطبقي لا يؤسس ولا يفسر هذه الاشكالية فليس هناك من «واقع» آخر يمكن ربطها به غير «**الواقع الثقافي والفكري**» ذاته. لنقل إذاً بكل وضوح: إن إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر **إشكالية فكرية ثقافية محض** بمعنى أنها تجد أسسها ومبررات وجودها في الوضع الثقافي والفكري، العربي الراهن، في مكوناته وتناقضاته. فنسلط بعض الأضواء على هذه الدعوى.

٧ ـ شعور درامي بعمق الهوة بين التراث والواقع

لعله من نافل القول التأكيد هنا على أن المشكل الثقافي كما تعانيه شعوب العالم الثالث مرتبط بالاستعمار وأساليبه ونتائجه. لقد دمر الاستعمار ثقافة الشعوب التي استعمرها، أو على الأقل عمل في اتجاه قمعها وتأزيم نموها، وفي المقابل قدم ثقافته، بل فرضها كثقافة عالمية، ثقافة للعالم «المتحضر»، فكان رد فعل هذه الشعوب خلال الكفاح الذي خاضته من أجل استرجاع سيادتها واستقلالها هو الاتجاه نحو إحياء «**الثقافة الوطنية**» تأكيداً للهوية وحفاظاً على مقومات الشخصية. وبطبيعة الحال فإن الوعي بهذا التدمير الثقافي الذي مارسه المستعمر كان، أولاً وبالدرجة الأولى، وعي **النخبة المثقفة**،

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

كما ان رد الفعل ضد هذا التدمير والمتمثل في إحياء الثقافة الوطنية، أو البحث عنها، كان، أساساً، من النخبة ذاتها. ونحن عندما نركز هنا على «النخبة» لا نلقي بالجماهير إلى الهامش ولا نقلل من دورها، وإنما ننظر إلى النخبة في هذا المجال، بوصفها الطليعة التي تمارس الريادة والقيادة على صعيد الفكر والثقافة، أي بوصفها انتلجنسيا تعبر عن وعي الجماهير، الصريح أو الكامن، بوقوفها في موقع المعارضة للنظام السائد والمفروض، النظام الاستعماري خاصة، وبطرحها للبديل الوطني، وبالتالي التشريع على أساسه للمستقبل.

ذلك هو الإطار التاريخي العام لاشكالية الأصالة والمعاصرة، بوصفها إشكالية فكرية، خاصة بالنخبة المثقفة أساساً، وتعم أقطار العالم الثالث كلها. ولكن هناك، داخل هذا الاطار العام، وضعيات تطبعها خصوصيات متميزة، كوضعية الوطن العربي. ذلك أن الاستعمار، في البلاد العربية عموماً، لم يستطع تدمير الثقافة الوطنية العربية الإسلامية ولا طمس معالمها، لأنها لم تكن مجرد بقايا أو آثار لبُنى ثقافية قديمة شعبية بل كانت ولا تزال ثقافة «عالمة» حية، لغة وأدباً ودِيناً وفكراً، متغلغلة في العقل والشعور، في الفكر والسلوك. وأكثر من ذلك كانت، ولا تزال، ثقافة الماضي الممجد، الحاضر دوماً في الذاكرة مع كل مشاعر الاعتزاز والحنين، المتخذ كملجأ وحمى ضد أي تهديد خارجي. وهذا وذاك، في الحقيقة، هو ما يجعل منها في وعينا، نحن العرب «تراثاً» وليس مجرد «إرث» باعتبار أن الارث هو ما يرثه الابن عن أبيه بعد أن يموت هذا الأخير، فهو عنوان على اختفاء الأب وحلول الابن محله. أما التراث فهو ما يبقى حاضراً في الخلف من السلف، وبالتالي فهو عنوان على حضور السلف في الخلف. ومن هنا خصوصية «وضع» (Status) إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر: إن الثقافة القومية، العربية الإسلامية، التي طرحت نفسها أمس القريب كبديل للثقافة الاستعمارية، والتي تطرح نفسها اليوم كبديل أو على الأقل كمنافس وشريك لثقافة العصر، ثقافة الغرب أساساً ليست مجرد نقوش أو بقايا أطلال أو مجرد رموز وعادات ورقصات وأغان وأعراف ليست بقايا ثقافة الماضي بل هي «تمام» هذه الثقافة وكليتها: إنها العقيدة والشريعة واللغة والأدب والعقل والذهنية والحنين والتطلعات، وبعبارة أخرى إنها في آن واحد: المعرفي والايديولوجي وأساسهما العقلي وبطانتهما الوجدانية.

وإذاً فخصوصية إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر كامنة في كون العرب يمتلكون تراثاً ثقافياً حياً في نفوسهم وعواطفهم وعقولهم ورؤاهم وذاكرتهم وتطلعاتهم، في صدورهم وكتبهم... تراثاً هو من الحضور وثقل الحضور على الوعي واللاوعي بصورة قد لا نجد لها نظيراً في العالم المعاصر. وقد زاد من ثقل

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

هذا الحضور، حضور التراث في الوعي واللاوعي معاً، ما سبق أن أبرزناه قبلاً من تدخل العامل الخارجي، الغزو الاستعماري، وما أثار ذلك من ردود فعل تمثلت بصورة خاصة في توظيف التراث، والدعوة إلى الأخذ بالتراث، كسلاح ايديولوجي لمقاومة تحديات التوسع الاستعماري، المادية منها والروحية، وليس فقط كميكانيزم في العملية النهضوية. بل إن استمرارية التهديد الخارجي للعملية النهضوية العربية (إسرائيل والامبريالية العالمية) قد جعل توظيف التراث كسلاح ايديولوجي ضد «الآخر» يطمس ويقمع المحاولات التي كانت ترمي إلى توظيفه في العملية النهضوية، كتلك التي قامت بها سلفية الأفغاني وعبده ومن سار على دربهما في المشرق والمغرب والتي تتمثل في محاربة الشعوذة والصوفية الطرقية والفكر الخرافي باسم الدين من جهة وفي تضمين بعض المفاهيم التراثية مضامين عصرية ليبرالية من جهة أخرى، كتضمين «الشورى الإسلامية» وبعض تطبيقاتها معنى الديمقراطية الحديثة ونظمها... الخ.

غير أن هذا الحضور الايديولوجي للتراث في الوعي العربي المعاصر، وبمعنى آخر إستمرار الدعوة إلى الأخذ به كسلاح ايديولوجي ضد التهديد الخارجي ليس إلا وجهاً واحداً من العملة. أما الوجه الآخر، وهو الأكثر وقعاً وثقلاً على الوعي واللاوعي العربيين في العصر الحاضر، فهو ذلك الشعور الدرامي بعمق الهوة التي تفصل بين التراث ومضامينه المعرفية والايديولوجية والمعيارية وبين الفكر العالمي المعاصر ومنجزاته العلمية والتقنية ومعاييره العقلية والأخلاقية.

من هنا نستطيع القول ان ثقل حضور التراث في الوعي العربي وشعور هذا الوعي بالهوة التي تفصل هذا التراث عن معطيات العصر الحاضر المادية والفكرية هو الذي يبرر ويفسر هذا القبول العام بل هذا التجاوب الواسع الذي تحظى به على الساحة الفكرية العربية المعاصرة عبارة «التراث وتحديات العصر». ويكفي للدلالة على هذا انعقاد ندوة تحت هذا العنوان، استجاب لها هذا الحشد الكبير من المثقفين الذين هم من أبرز عناصر النخبة المثقفة العربية إن لم يكونوا صفوتها. بل لعل الذي يجعلنا نلمس بصورة أكثر قوة انشدادنا إلى هذا الموضوع وخصوصية حضوره الاشكالي في وعينا هو أن هذه العبارة (التراث وتحديات العصر) تفقد كل دلالتها إذا ما حاولنا ترجمتها إلى لغة أجنبية كالفرنسية أو الانكليزية أو الألمانية... اننا في هذه الحالة سنلاحظ أن كلمة «تراث» العربية لا تقبل الترجمة بالكامل إذ لا نجد لها مقابلاً في اللغات الأجنبية يحمل كل ما نضفيه عليها من معنى، كما اننا سنلاحظ أن أية عبارة نوفق إلى تركيبها بإحدى اللغات الأجنبية كترجمة لعبارتنا العربية «الأصيلة» (التراث وتحديات العصر) ستكون في نظر أهل تلك اللغة من قبيل العبارات الفارغة التي لا تحمل معنى مضبوطاً، وبالتالي فهي لن تثير فيهم تلك «الشجون» الفكرية والعاطفية التي تثيرها فينا. وإذا سألناهم عن سبب هذا

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

«البرود» الذي يقابلون به هذه العبارة، فالغالب أن جوابهم سيتضمن ما يفيد أن الربط بين «التراث» و «تحديات العصر» لا معنى له.

لنتساءل إذاً لماذا كان الربط بين التراث وتحديات العصر ذا معنى، ومعنى درامي عميق، بالنسبة إلينا نحن العرب، ولماذا كان غير ذي معنى بالنسبة إليهم، أعني الأوروبيين.

٨ ـ أوروبا وتراثها.. انفصال واتصال

واضح ان الاختلاف بيننا وبينهم في هذه المسألة سيكون راجعاً إما إلى «التراث» أو إلى «تحديات العصر» أو إليهما معاً؟

لنبدأ بـ «التراث» ولنقارن بين حالة عندنا وحالة عندهم.

إذا نحن نظرنا إلى تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، وبكيفية خاصة منذ بيكون وديكارت (القرن السابع عشر)، وجدناه عبارة عن سلسلة من المراجعات لـ «التراث»، التراث مفهوماً على أنه فكر الماضي وفكر الحاضر معاً. فمنذ أن دعا بيكون إلى التحرر من جميع الأوهام (أوهام القبيلة، وأوهام الكهف، وأوهام السوق، وأوهام المسرح) واعتماد التجربة منطلقاً ومعياراً، ومنذ أن تبنى ديكارت الشك منهجاً وأعلن عن ضرورة «مسح الطاولة» والتحرر من جميع السلطات المعرفية والاعتماد على سلطة العقل وحده، سلطة البداهة والوضوح... منذ بيكون وديكارت والفكر الأوروبي يعيد قراءة تاريخه على أساس من **الانفصال والاتصال**، من النظر وإعادة النظر، من النقد ونقد النقد. إن الانفصال عن التراث كان من أجل تجديد الاتصال به، والاتصال به كان من أجل تجديد الانفصال عنه. وهكذا فما من فكرة جديدة يقول بها هذا المفكر أو ذاك، سواء في ميدان العلم والفلسفة أو في ميدان الأدب والفن، إلا وكانت تسجل نوعاً من الانفصال عن التراث، عن فكر الماضي ومعاييره وقيمه. ولكن ما أن تستقر تلك الفكرة وتثبت قدرتها على الصمود أمام ردود الفعل التي تثيرها، حتى تتحول إلى جسر جديد يتم عبره نوع جديد من الاتصال بالتراث قصد إعادة قراءته وإعادة ترتيب العلاقة بين اجزائه ومن ثم البحث عن «الجديد» بين أحشائه والعمل على إعادة ترتيب العلاقة بينه وبين الحاضر وهمومه، بصورة تجعل الواحد منهما يغني الآخر ويوضحه ويلهم الفكر الخلاق ويؤسسه. **كان الفكر الأوروبي، ولا يزال، يتجدد من داخل تراثه وفي الوقت ذاته يعمل على تجديد هذا التراث: تجديده بإعادة بناء مواده القديمة وإغنائه بمواد جديدة.**

هكذا أعاد الأوروبيون خلال القرون الثلاثة الأخيرة كتابة تاريخهم الحضاري العام بمختلف جوانبه بصورة تجعل منه تاريخاً، أي صيرورة. لقد رتبوا تاريخهم الثقافي حسب القرون وجعلوا من كل قرن حقبة تتميز بخاصية معينة أو بجملة خاصيات

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

تجعل منها وحدة ثقافية، ولكن لا منفردة ولا معزولة، بل حلقة في سلسلة متصلة، السابق فيها يفسر اللاحق ويؤسسه، واللاحق فيها يغني السابق ويوضحه. لقد عملوا على سدّ الثغرات وإبراز عناصر الوحدة في تاريخهم الثقافي، مبرزين منه ما يستجيب لاهتماماتهم، مهمشين ما لا يستجيب، مستعملين «المقص» لإضفاء المعقولية على سيرورته وتموجاته، لجعل العقل يسود التاريخ وجعل التاريخ يحرك العقل، هدفهم من كل ذلك، هدفهم «الدفين» على صعيد الوعي واللاوعي معاً، هو إقامة استمرارية تشكل إطاراً مرجعياً ثابتاً وواضحاً ترتب فيه الأفكار والمذاهب ترتيباً منطقياً وتاريخياً في آن واحد، بحيث يسهل الفصل فيه بين «ما قبل» و «ما بعد».

بهذه الطريقة استطاع الأوروبيون أن يتخلصوا من ثقل ماضيهم عليهم فاصبح هذا الأخير يحمل نفسه بنفسه، لا يثقل عليهم ولا يشدهم إليه بل يسندهم ويدفع بهم إلى الأمام. وسواء أكانت هذه الاستمرارية التي أقاموها في تاريخهم الثقافي تعبر عن حقيقة تاريخية أم عن مجرد وهم، وسواء فسروا هذه الاستمرارية على أنها تمت بحركة متصلة أو عبر قطائع، فإن المهم هو وظيفتها على صعيد الوعي: إنها تنظم التاريخ بصورة تجعل من المستحيل عليهم التطلع، حتى على صعيد الحلم، إلى عودة ما قبل ليحل محل ما بعد، ولذلك نجدهم يتجهون إلى المستقبل يواجهونه ويسائلونه بل يسابقونه دون أن يتنكروا لماضيهم أو يجعلوا منه صورة لمستقبلهم. إن الماضي في هذه الحال يحتل مكانه الطبيعي من التاريخ، وأيضاً، وهذا هو المهم، من الوعي بالتاريخ. والنتيجة من كل ذلك هي أن الأوروبي عندما يقرأ تاريخه يقرأ فيه المنطق والعقل فيكتسب من قراءته تلك نظرة إلى المستقبل تقوم بدورها على المنطق والعقل.

أما ما نسميه نحن بـ «تحديات العصر» فهي بالنسبة إليهم ليست تحديات، آتية من خارج، بل هي بنت حاضرهم ونتيجة لمسلسل التطور الذي يربط، في وعيهم، بين ماضيهم وحاضرهم. إن «العصر» لا يتحداهم لأنه عصرهم، بل بالعكس هم يسابقونه ويستشرفون آفاق المستقبل ويتنبأون بمشاكله ومستجداته فيأخذون في تكييف حاضرهم، وبالتالي ما تبقى فيهم من ماضيهم وتراثهم، مع متطلبات الغد الذي ينظرون إليه على أنه آت لا ريب فيه. وبعبارة أخرى ان التراث، في وعيهم، لا يدخل في علاقة تغاير واصطدام مع معطيات العصر وآفاق المستقبل لأنهم أعادوا، ويعيدون ترتيبه في الزمان، والزمان عندهم خط متصل صاعد لا مجال فيه للكر والفر والاقبال والادبار . . . وتلك هي التاريخانية التي تشكل مع العقلانية الدعامة الأساسية للفكر الأوروبي الحديث والمعاصر. والتاريخانية والعقلانية سلوكان فكريان لا ينفصلان: التاريخانية هي جعل العقل حاضراً في التاريخ ينظمه على صعيد الوعي ويحركه على صعيد الممارسة، والعقلانية هي جعل التاريخ حاضراً في العقل يلهمه الدروس والعبر ويحمله، من حين

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

لآخر، على مراجعة تصوراته وفحص مبادئه وطريقة انتاجه.

تلك، في خطوطها العامة، صورة الوعي الأوروبي منظوراً إليه من زاوية علاقة الماضي بالحاضر فيه. . . فعلاً لقد ابرزنا فيها الجوانب التي تعكس الاستقرار والطمأنينة وأهملنا جوانب الاضطراب والقلق، ليس لأننا اردنا بناء نموذج يخدم قضيتنا، بل لأن الوعي الأوروبي الحديث والمعاصر هو كذلك بالفعل. أما مظاهر الاضطراب والقلق فلم تكن فيه منذ القرن السادس عشر إلى اليوم أكثر من مظاهر مؤقتة تعكس حالات أزمة من أزمات النمو، سرعان ما يتم تخطيها، أو تعبر عن حالات نادرة من الشذوذ الذي يؤكد القاعدة. ومهما يكن من تأثير هذه المظاهر المؤقتة في مسيرة الفكر الأوروبي فإنها لم تبلغ في يوم من الأيام المستوى الذي يجعله يشعر بثقل تلك الهوة التي يشعر بها الوعي العربي المعاصر، الهوة بين الماضي والحاضر، التي تجعل إقامة التعارض والتقابل بين «التراث وتحديات العصر» عملاً مبرراً مثقلاً بالمعنى. (نستثني هنا حالة المانيا في القرن الثامن عشر التي ساد نخبتها المثقفة نوع من الوعي بالتأخر، إزاء فرنسا وانكلترا. ولكن ذلك لم يدم طويلاً إذ سرعان ما اندمجت في فلك الثورة الصناعية).

٩ ـ المسألة مسألة إعادة بنينة الوعي

لننتقل الآن إلى حالنا نحن ولنركز على جملة المعطيات التي تجعل التراث في وعينا يدخل في علاقة تغاير مع «تحديات العصر».

هنا لا بد من التمييز بين مستويين: **التغاير الموضوعي** بين علم الماضي وعلم الحاضر، بين فلسفة الأمس وفلسفة اليوم. . . وهذا النوع من التغاير لا نناقشه هنا لأنه ليس خاصاً بنا، بل هو قوام تاريخ الفكر البشري عامة. بل يمكن القول ان تاريخية الفكر الأوروبي إنما تقوم على وضوح هذا التغاير وتمايز أطرافه. ما يهمنا إذاً هو ذلك **التغاير الذي يقع على مستوى الوعي**، وعينا نحن، والذي تبدو فيه **العلاقة بين التراث والفكر المعاصر مفصومة مقطوعة**، لا يربطهما جسر ولا يصلهما خيط، وذلك إلى درجة أن الواحد منا قد يصرخ، بانفعال ولكن بحسن نية، منادياً: «إني لأقولها صريحة واضحة: إما أن نعيش عصرنا بفكره ومشكلاته وإما أن نرفضه ونوصد الأبواب لنعيش تراثنا. . . نحن في ذلك أحرار، لكننا لا نملك الحرية في أن نوحد بين الفكرين»(٦).

---

(٦) زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي (بيروت: دار الشروق، ١٩٧١)، ص ١٨٩. هذا ولا بد من الاشارة إلى أننا نستعيد هنا في هذه الفقرة بعض الأفكار والعبارات، من: محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي، ١ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤)، الفصلان ٢ و٣. ومن البحث الذي سبق أن ساهمنا به في إحدى ندوات: التخطيط الشامل للثقافة العربية، التي نظمتها المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، الكويت، تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٨٢.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ولكن هل صحيح حقاً أننا لا نملك الجرية في أن «نوحد» بين الفكرين:

إذا كان الأمر يتعلق بـ «التوحيد» على المستوى الأول، مستوى علم الحاضر وعلم الماضي وفلسفة اليوم وفلسفة الأمس. . . الخ فهذا غير ممكن، لا لنا ولا لغيرنا، وليس هناك، لا عندنا ولا عند غيرنا، من يطالب بإحلال علم الأمس وفلسفة الأمس محل علم وفلسفة اليوم (أما الدين فهو عند الجميع هو هو لا يتغير، وإنما يتغير نوع فهمه والارتباط به).

أما إذا كان الأمر يتعلق بـ «التوحيد» بين التراث، تراثنا نحن، وبين الفكر العالمي المعاصر على صعيد وعينا فهذا أمر آخر. إن المسألة هنا ليست مسألة إحلال الماضي محل الحاضر أو القديم محل الجديد، بل هي أولاً وأخيراً إعادة بنينة الوعي بالماضي والحاضر والعلاقة بينهما، وهي عملية تتطلب التخطيط في آن واحد لثقافة الماضي وثقافة المستقبل: التخطيط لثقافة الماضي معناه إعادة كتابة تاريخها وبالتالي إعادة تأسيسها في وعينا وإعادة بنائها كتراث لنا نحتويه بدل أن يحتوينا. أما التخطيط لثقافة المستقبل فمعناه توفير شروط المواكبة والمشاركة: مواكبة الفكر المعاصر والمشاركة في إغنائه وتوجيهه، وذلك هو معنى «المعاصرة».

نحن مطالبون إذاً بإعادة كتابة تاريخنا، بإحياء الزمنية والتاريخية بين مفاصله وفي أصوله وفروعه. ولعل الملاحظات التالية ستجعلنا نلمس إلى أي حد يفتقد تاريخنا الثقافي إعادة كتابة وتأسيس:

- التاريخ الثقافي العربي السائد الآن هو في مجمله مجرد اجترار وتكرار وإعادة إنتاج، بشكل رديء، للتاريخ الثقافي نفسه الذي كتبه أجدادنا تحت ضغط صراعات العصور التي عاشوا فيها وفي حدود الامكانات العلمية والمنهجية التي كانت متوافرة عندهم. وإذا فنحن ما زلنا سجناء الرؤية والمفاهيم والمناهج التي وجهتهم، مما يجرنا دون أن نشعر، إلى الانخراط في صراعات الماضي ومشاكله، إلى جعل حاضرنا مشغولاً بمشاكل ماضينا، وبالتالي النظر إلى المستقبل بتوجيه من مشاكل الماضي والحاضر معاً.

- والتاريخ الثقافي العربي كما نقرأه اليوم في الكتب والمدارس والجامعات هو تاريخ «فرق» وتاريخ «طبقات» وتاريخ «مقالات». . . الخ. إنه تاريخ مجزأ، تاريخ الاختلاف في الرأي وليس تاريخ بناء الرأي. نعم إن طريقة القدماء هذه كانت مبررة تماماً في عصرهم، ولذلك فلا معنى للومهم أو انتقادهم، وإنما اللوم كل اللوم لانقيادنا الأعمى لما كان نتاجاً لظروف تاريخية خاصة ولتعاملنا معه وكأنه حقيقة مطلقة.

- والتاريخ الثقافي العربي كماهو سائد اليوم هو تاريخ علوم وفنون من المعرفة منفصلة بعضها عن بعض، تاريخ زمنه راكد ومزق لا يقدم لنا صورة واضحة ومتكاملة عن

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

كلية الفكر العربي ولا عن صراعاته ومراحل تطوره، بل يقدم لنا «معرضاً» أو «سوقاً» للبضاعة الثقافية الماضية وكأنها تحيا زمناً واحداً، زمناً يعاصر فيه القديم الجديد مثلما تعاصر البضاعة القديمة البضاعة الجديدة خلال فترة المعرض أو السوق. والنتيجة من ذلك تداخل الأزمنة الثقافية في وعينا بتاريخنا الثقافي الأمر الذي يفقدنا الحس التاريخي ويجعل حلقات الماضي تتراءى أمامنا كمشاهد متزامنة وليس كمراحل متعاقبة. هكذا يتحول حاضرنا إلى «معرض» لمعطيات ماضينا، فنعيش ماضينا في حاضرنا هكذا جملة واحدة، دون تغاير ودون تاريخ.

- وكما يتسم تاريخنا الثقافي بتداخل الأزمنة الثقافية يتسم كذلك بتداخل الزمان والمكان فيه. إن تاريخنا الثقافي يرتبط في وعينا بالمكان ربما أكثر من ارتباطه بالزمان: تاريخنا الثقافي هو تاريخ الكوفة والبصرة ودمشق وبغداد والقاهرة والقيروان وفاس وقرطبة... مما يجعل منه تاريخ «جزر ثقافية»، منفصلة بعضها عن بعض في الزمان انفصالها في المكان. والنتيجة حضور هذه الجزر الثقافية في الوعي العربي المعاصر حضوراً لا على التعاقب ولا على التزامن بل حضوراً لا زمانياً... الأمر الذي يجعل وعينا «التاريخي» يقوم على التراكم وليس على التعاقب: على الفوضى وليس على النظام.

- وأخيراً وليس آخراً لا بد من ملاحظة ما يسود العلاقة بين تاريخنا الثقافي والتاريخ الثقافي العالمي من اضطراب وانقطاع، وذلك على حساب تاريخنا وعلى حساب دوره ومكانته في التاريخ الثقافي العالمي. لقد بني التاريخ الثقافي الأوروبي على الاستقلال الذاتي، فهو يبدأ من أثينا لينتقل إلى روما ثم إلى فلورنسا وباريس ومنها إلى باقي أنحاء القارة الأوروبية. والعملية قائمة كلها على غبن العرب، على الاستغناء عن تاريخهم الثقافي، على إقصاء تعسفي لدور الثقافة العربية الأساسي في التاريخ الثقافي العالمي. وإذا مال بعض المستشرقين إلى «الانصاف» صرحوا بأن العرب كانوا حلقة وصل بين اليونان وأوروبا، وهم يجعلون حلقة الوصل هذه «مؤقتة» استغنت عنها أوروبا سريعاً للعودة إلى الأصول اليونانية. هذا في حين أن الثقافة العربية لم تكن في الواقع مجرد حلقة وصل بين الثقافة اليونانية والثقافة الأوروبية الحديثة بل كانت بالفعل إعادة إنتاج لجانب مهم من الثقافة اليونانية (العلوم والفلسفة) وكانت الثقافة الأوروبية الحديثة إعادة إنتاج للثقافة العربية فلسفة وعلوماً. وإذاً فحضور الثقافة العربية في التاريخ الثقافي العالمي «الأوروبي» هو حضور المؤسس وليس مجرد حضور الوسيط المؤقت. وعلينا نحن أن نثبت ذلك، ليس بمجرد الادعاء والتنويه الذاتي، الرومانسي، بل بالعمل على إعادة كتابة تاريخنا الثقافي وإعادة ترتيب العلاقة بين اجزائه من جهة وبين

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

التاريخ الثقافي العالمي من جهة أخرى، وعلى أسس علمية وبروح نقدية[٧].

١٠ ـ الثقافة القومية والخصوصيات المحلية

إذا كانت الملاحظات السابقة قد أكدت ضرورة إعادة كتابة تاريخنا الثقافي فإن ذلك لا يعني أن علينا أن ننقطع إلى ثقافة الماضي وحدها ونهمل بالتالي الحاضر ومشاكله والمستقبل وممكناته، كلا. إن الزمان لا يقف وتراكمات الحياة تزداد تعقيداً وتضخماً إذا لم تعمل فيها باستمرار يد المتابعة والتشذيب والمراجعة والتصحيح. أكيد أن مشاكل الحاضر في ساحتنا الثقافية الراهنة ترجع في جزء كبير منها إن لم يكن في معظمها إلى مشاكل الماضي. وهل الحاضر شيء آخر غير عطاء الماضي؟ ومع ذلك فلا بد من الفصل في تلك المشاكل بين ما يستمد الحياة من الماضي وحده وبين ما يتغذى أيضاً من الحاضر ومعطياته.

لقد ركزنا في الصفحات الماضية على إبراز الحاجة إلى إعادة كتابة تاريخنا الثقافي وعلينا الآن أن نهتم ببعض مشاكل حاضرنا الثقافي. ولنبدأ أولاً بأحد تلك المشاكل التي يوظف فيها الماضي بصورة سيئة، في نظرنا، مما يزيد من ثقلها على الحاضر والمستقبل معاً.

يتعلق الأمر بمفهوم «الثقافة القومية العربية» في ارتباطها بظاهرة التعدد الثقافي الذي لا يخلو منها بلد من بلدان العالم اليوم. إن الثقافة العربية كما تشكلت تاريخياً مقوم أساسي من مقومات الشخصية العربية وعنصر أساسي كذلك في وحدة الأمة العربية. هذا ما لا شك فيه. غير أن الوحدة الثقافية على صعيد الوطن العربي، وهذا هو العنصر المؤسس لمفهوم الثقافة القومية العربية، لا تعني قط فرض نمط ثقافي معين على الأنماط الثقافية الأخرى المتعددة والمتعايشة، عبر تاريخنا المديد، داخل الوطن العربي الكبير. إن التعدد الثقافي في الوطن العربي واقعة أساسية لا يجوز القفز عليها، بل بالعكس لا بد من توظيفها بوعي في إغناء وإخصاب الثقافة العربية القومية وتطويرها وتوسيع مجالها الحيوي.

هناك على صعيد الوطن العربي ثقافات قطرية عربية في لغتها وجذورها ومضمونها هي قوام الثقافة العربية القومية الواحدة. وهناك، كما هو الشأن في أقطار أخرى في العالم، ثقافات «أقوامية»، ثقافات أقليات إثنية أو دينية أو لغوية تعيش مع الثقافة العربية

---

(٧) في هذا الاطار تندرج أعمالنا الصادرة مؤخراً بالأخص كتبنا: نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي؛ تكوين العقل العربي، و بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، . نقد العقل العربي، ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

التي تشكل في كل الأقطار العربية الثقافة الرسمية، أعني ثقافة الأغلبية أو بالأحرى الثقافة «العالمة». والحل لمشكلة «التعدد الثقافي» الراجع إلى تعدد الأقليات في الوطن العربي لن يكون حلاً قومياً حقاً بتوسيع دائرة الثقافة العربية القومية كي ما تضم بين جنباتها الثقافات الاقوامية تلك. وهذا يتطلب مراجعة مفهوم «الثقافة العربية القومية». فكيف ينبغي أن تتم هذه المراجعة؟

يميل التصور السائد اليوم للثقافة العربية القومية إلى جعل نقطة بدايتها في العصر الجاهلي. وهذه في نظرنا نقطة بداية ضيقة جداً تحرم الثقافة العربية من مجالها الحيوي التاريخي، بل تقطعها عن أصولها وفصولها. إن الحياة الفكرية والأدبية في «العصر الجاهلي» لم تكن سوى مظهر من مظاهر ثقافة أوسع، بل لقد كانت مجرد امتداد خافت لحقل ثقافي واسع وعميق وغني تمتد جذوره إلى المصريين القدماء والسومريين والفينيقيين واليمنيين القدماء والسريانيين وسكان المغرب العربي الأمازيغ. وإذا كان العصر الجاهلي العربي قد اكتسى أهمية كبرى في تاريخنا الثقافي «الرسمي» المكتوب فليس ذلك بسبب إمكاناته الثقافية الذاتية بل بسبب ما أضفي عليه من أهمية حينما جعله بعض المفسرين الأوائل إطاراً مرجعياً لغوياً لفهم القرآن. على أن العصر الجاهلي لم يكتس كل تلك الأهمية التي ظل يحظى بها إلى الآن إلا بفضل ما تم في عصر التدوين من تأسيس شامل للثقافة العربية في المجالات الدينية واللغوية والعلمية والفلسفية كافة.

وفي نظرنا فإن البداية الفعلية للثقافة العربية القومية، الثقافة العربية الاسلامية بوصفها المقوم الأساسي للشخصية العربية وللوحدة العربية، كما نتحدث عنها حالياً إنما هي عصر التدوين وليس العصر الجاهلي. ففي هذا العصر، عصر التدوين، شهدت الثقافة العربية أول تخطيط شامل لها، ولقد كان أول تخطيط شامل للثقافة في تاريخ الانسانية كله. لقد تم في هذا العصر تقعيد اللغة العربية، أي رفعها إلى مستوى اللغة القابلة لأن تتعلم بأساليب علمية وعملية، الأمر الذي لم يكن متوافراً في العصر الجاهلي. وفي عصر التدوين أيضاً أعيد بناء العصر الجاهلي ذاته، أدبه وأخباره وأيامه، فضلاً عن تدوين العلوم الاسلامية من حديث وتفسير وفقه وتنظير للعقيدة الدينية. وفي عصر التدوين كذلك تم دمج الموروث القديم الضخم، المتعدد المتنوع، الذي خلفته الثقافات القديمة البابلية والفينيقية واليونانية والسريانية والمصرية الاسكندرانية، في الثقافة العربية الاسلامية الواحدة، وذلك بواسطة الترجمة والتلخيص والشرح والتعقيب وبعبارة أخرى لقد ساهمت في هذا العصر شعوب الوطن العربي الاسلامي كلها، بثقافاتها وخبراتها وكفاءاتها، في صنع الثقافة العربية التي اصبحت منذ ذلك الوقت الإطار المرجعي العام لكل ثقافة داخل الوطن العربي. وكان لهذه المساهمات المتعددة المتنوعة أن تعددت وتنوعت، داخل الثقافة العربية الواحدة، المذاهب والرؤى

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

والاستشراقات سواء في مجال الدين أو العلم أو الفلسفة، بما في ذلك فلسفة اللغة العربية ذاتها، مما كان عامل إغناء وإخصاب للثقافة العربية، ولربما أيضاً أحد عوامل بقائها وخلودها.

وإذاً، يمكن القول بصفة عامة إن ما كان قد تبقى من العناصر الحية أو القابلة للحياة في الثقافات القديمة السابقة على الاسلام قد اندمج، بصورة أو بأخرى، في الثقافة العربية الاسلامية خلال عصر التدوين وبعده. وإذاً فنحن نعتقد أنه لا معنى، تاريخياً، للحديث عن ثقافة فرعونية أو فينيقية في العصر الحاضر كثقافة يمكن إعادتها. هذا من جهة، ومن جهة أخرى يجب أن نعي تمام الوعي أن قوة الثقافة العربية، نقصد بالخصوص مفعولها القومي الوحدوي، إنما يرجع إلى ما تم في عصر التدوين عصر البناء الثقافي العربي العام، وليس إلى العصر «الجاهلي» الذي يشكل بالنسبة إلى العرب كما أصبحوا بعد عصر التدوين «ما قبل تاريخ» هم.

نعم لقد شهد عصر التدوين غلياناً ثقافياً كان من جملة مظاهره ما يعرف تاريخياً بـ «الحركة الشعوبية». ولكن وحدة الثقافة العربية إنما صنعت خلال ذلك الصراع الثقافي الايديولوجي الذي شهده عصر التدوين والذي كان من ورائه ظروف موضوعية هي جزء من التاريخ العربي، تقع داخله لا خارجه. والمهم في الأحداث عندما تصبح في ذمة التاريخ هو نتائجها وليس دوافعها. ونحن نعرف أن النتيجة الأساسية التي انتهى إليها ذلك الغليان الثقافي الذي شهده العصر العباسي الأول خاصة هو هذه الثقافة العربية الاسلامية الواحدة الموحدة. أما دوافع ذلك الغليان، أقوامية كانت أو طبقية أو سياسية، فقد ماتت مرة واحدة وإلى الأبد بعد أن أدت وظيفتها. فمن الخطأ كل الخطأ، إذاً، نقل مشاكل الماضي إلى الحاضر والانخراط فيها، بوعي أو دون وعي، حتى ولو كان الهدف هو الدفاع عن «الأصالة القومية». إن الأصالة القومية في الثقافة العربية لا ترجع إلى العصر الجاهلي وحده، ولا إلى ما بعده دون ما قبله، ولا حتى إلى عصر التدوين بمفرده رغم غناه وخصوبته. إن الأصالة القومية، سواء في مجال الثقافة أو في غيرها من المجالات هي تلك التي صنعها ويصنعها العرب كل يوم، بل كل ساعة. فالأصالة ليست «ركازاً» أو كنزاً، ليست معطى خاماً، بل الاصالة سمة تطبع كل عمل فيه خصوصية وإبداع. والخصوصية والابداع ليسا وقفاً على فترة معينة، لا في التاريخ العربي ولا في تاريخ الشعوب الأخرى. وإذا كانت بعض الفترات من تاريخنا قد شهدت من الأعمال الابداعية الأصيلة أكثر مما عرف غيرها فنحن لا نظن أن أحداً يجادل في أن عصر التدوين كان الفترة الذهبية في التاريخ الثقافي العربي. فلنستلهم، إذاً، ما تم في هذا العصر من تخطيط شامل للثقافة العربية لتدشين عصر تدوين جديد نقوم فيه بإعادة بناء شاملة للثقافة العربيةالقومية، التي يجب أن تشمل اليوم كما شملت في الماضي كل الثقافات المحلية

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

والشعبية داخل الوطن العربي مع التفتح الواسع إزاء الثقافات الأجنبية. ومن دون شك فإن التواصل والمثاقفة في جو من الحرية والديمقراطية سيفتحان المجال للاحتفاظ بصورة طبيعية وجدلية بالعناصر الحية في التعددية وبالتالي بتجاوز هذه الأخيرة لمصلحة ثقافة قومية أكثر انصهاراً وخصوبة.

هناك إلى جانب مفهوم «الثقافة القومية» ولا نقول في مقابلها، مشكلة اللغة، لغة بعض الثقافات المحلية. ونحن نعتقد أن الحل الطبيعي التاريخي لهذه المشكلة يجب أن يمر عبر تعميم التعليم وتعريبه ونشر المعرفة العلمية. إن لغة العلم في الوطن العربي، من الخليج إلى المحيط لا يمكن أن تكون إلا اللغة العربية وحدها دون غيرها، ليس فقط لأنها كانت كذلك في الماضي، وهي كذلك إلى حد ما في الحاضر، بل أيضاً لأن أية لغة أو لهجة أخرى داخل الوطن العربي لا تستطيع أن تتحول إلى لغة علمية تطال اللغة العربية، فضلاً عن انتشار هذه الأخيرة واحتلالها مكانة مرموقة بين اللغات الحية في العالم. فالتعددية في هذا المجال تنفي نفسها بنفسها، وتبقى اللغة العربية هي وحدها القادرة على الاحتفاظ بالتعددية وتجاوزها. وفي اطار هذا الاحتفاظ بالتعدد من أجل تجاوزه لا بد من تعميم منتوجات الثقافات الاقوامية المحلية والشعبية في الوطن العربي، ولتعميمها لا بد من تعريبها، وفي تعريبها تجاوز لها وبالتالي إزالة صفة «الاقوامية» عنها، الصفة التي ترتبط غالباً بما هو سلبي في كيان الاقليات، أي ما يبعث فيها روح الانكماش والتثبت في مواقع ضيقة.

١١ ـ العقلانية والروح النقدية

ومن القضايا التي نرى من المناسب الاشارة إليها في هذه العجالة قضية «المعاصرة» لقد ركزنا اهتمامنا حتى الآن على ما يتصل بجانب «الأصالة» أو «الخصوصية» في ثقافتنا، وسكتنا عما يربطها عادة بجانب «المعاصرة». وبعبارة أخرى تناولنا بالتحليل بعض المشاكل الداخلية في ثقافتنا ولم نتعرض بعد لقضية العلاقة مع ثقافة «الآخر» الذي يفرض نفسه علينا في المجالات كافة، ثقافة «الغرب».

والحق أن ثقافتنا الراهنة محكومة بهذا «الآخر» وتابعة له بقدر ما هي محكومة وتابعة لثقافتنا القديمة، أعني تراثنا العربي الاسلامي. ونحن نعتقد أن التحرر من التبعية للآخر لا يمكن أن تتم إلا من خلال العمل من أجل التحرر من التبعية للماضي، ماضينا نحن. وبعبارة أخرى إن التحرر من الانبهار بل الاستلاب لثقافة الغرب لا يمكن أن يتم إلا عبر ـ ومع ـ التحرر من هيمنة «التراث». والتحرر من التراث لا يعني الهروب منه ولا الالقاء به في سلة المهملات، مثلما أن التحرر من ثقافة الغرب لا يعني الانغلاق دونها. إن التحرر من الغرب ـ ونحن نتحدث هنا في دائرة الثقافة

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

والفكر ـ معناه التعامل معه نقدياً، أي الدخول مع ثقافته، التي تزداد عالمية، في حوار نقدي وذلك بقراءتها في تاريخيتها وفهم مقولاتها ومفاهيمها في نسبيتها، وأيضاً التعرف إلى أسس تقدمها والعمل على استنباتها في تربتنا الثقافية، وهي بصفة خاصة العقلانية والروح النقدية. ذلك، لأنه إذا كنا نعاني اليوم من كثير من مظاهر الاستلاب إزاء الغرب فلأننا نأخذ منه النتائج والثمرات ونعرض عن المبادىء والأسس: نستورد منه لنستهلك وليس لنغرس ونستنبت. ومن دون شك فإن النجاح في عملية الغرس والاستنبات يتوقف على إعداد التربة الصالحة. والتربة الصالحة لا تستورد. ولذلك قلنا ونكرر القول بإعادة كتابة تاريخنا الثقافي بصورة عقلانية وبروح نقدية، لأنه من خلال ممارسة العقلانية النقدية في تراثنا نكتسب عقلانية أصيلة وجديدة، عقلانية ستكون هي التربة الصالحة، الغنية الخصبة، التي تستطيع حمل مبادىء وأسس العلم المعاصر. وبطبيعة الحال فالتعامل النقدي العقلاني مع تراثنا يتوقف على مدى ما نوظفه بنجاح من المفاهيم والمناهج العلمية المعاصرة. ولذلك كان من الضروري لنا، سواء من أجل حل مشاكل ماضينا في وعينا أو من أجل بناء مستقبلنا الثقافي، العمل على نشر الثقافة العلمية والفلسفية وتكريس أساليب البحث العلمي ومناهجه، نظرياً وممارسة، في ساحتنا الثقافية الراهنة. إنه الشرط الضروري لتدشين عصر تدوين جديد يؤسس المستقبل بما يستجيب لمتطلباته ويفي بحاجاته.

١٢ ـ خلاصات وآفاق

وبعد، فلقد فضلنا التعامل مع موضوعنا في عموميته، أعني من خلال مظهر «العام» فيه، فعالجنا إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر لا ضمن معطيات قطر عربي بعينه، بل ضمن معطيات الثقافة العربية ككل في المرحلة الراهنة من تاريخها. إن هذا الاختيار، الذي جاءت خطوات البحث ومراحله كتبرير ضمني له، قد جعلنا نضع الأطروحة المقترحة علينا موضع السؤال منذ البداية: هل إشكالية الأصالة والمعاصرة كما يعيشها الفكر العربي الحديث والمعاصر وكما يجسم مضمونها عنوان هذه الندوة: «التراث وتحديات العصر»، هل هي انعكاس ايديولوجي لصراع طبقي في المجتمع العربي أم أنها بالعكس من ذلك إشكالية ثقافية تعبر عن الهوة التي يشعر بها المثقف العربي، من أية طبقة اجتماعية كان، الهوة بين ثقافته القومية التي ما زالت في جملتها ثقافة الماضي، وبين الفكر المعاصر الذي ما زال في جملته فكر الغرب أو مطبوعاً بطابعه، بمكوناته ومشاكله وطموحاته؟

ومن أجل الحسم في هذه المسألة، ومن أجل تبرير هذا الحسم من الناحية النظرية ومن الناحية التاريخية معاً، انطلقنا من مناقشة نظرية لعلاقة الفكر بالواقع وشروط

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الربط الجدلي بينهما مؤكدين على ضرورة الفصل المنهجي بين السياسي والايديولوجي والنظري في الساحة الفكرية العربية الراهنة حتى يصبح بالإمكان السيطرة، نوعاً ما على تشعب الاتجاهات الفكرية فيها وتداخل مستوياتها ومناحيها، ثم ربطنا الإشكالية التي نحن بصددها بالمستوى النظري، المستوى الأكثر بعداً عن الواقع الاجتماعي وصراعاته الظرفية. وحتى لا نحلق بالاشكالية موضوع بحثنا في سماء الفكر المجرد، بعيداً عن ظروف تكونها وعوامل تطورها، عمدنا إلى الفصل في مسألة أساسية تتعلق بطريقة طرح الموضوع، فأكدنا على الحقيقة التاريخية التالية، وهي ان إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر لم تكن، ولا هي الآن قضية «الاختيار» بين النموذج الغربي وبين النموذج الذي يمكن تشييده إنطلاقاً من التراث العربي الاسلامي، بل هي بالعكس من ذلك قضية واقع فرضه الغرب علينا في إطار توسعه الاستعماري وما رافق ذلك من تعميم نموذجه الحضاري على العالم أجمع، مما كانت نتيجته غرس بنى عصرية رأسمالية الطابع في مجتمعاتنا، في إطار «التحديث» الكولونيالي أولاً ثم في سياق التبعية لمراكز الهيمنة الامبريالية ثانياً، الأمر الذي كرس ويكرس فينا إزدواجية صميمة في مجالات حياتنا كافة ، وفي مقدمتها المجال الثقافي نفسه. ومن هنا انتهينا إلى النتيجة التالية، وهي أن إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث تجد أصلها وغذاءها في هذه الازدواجية ذاتها، وبالتالي فهي إلى أن تكون تعبيراً عن الوعي بهذه الازدواجية أقرب منها إلى أن تكون انعكاساً لصراع إجتماعي طبقي معين.

ولما كانت هذه الازدواجية تتمثل على الصعيد الثقافي في كون الفكر العربي الحديث والمعاصر ظل، وما زال، ينوس بين التراث والفكر الغربي، ولما كانت هذه الظاهرة قد ارتبطت تاريخياً بقضية النهضة وشروطها، فقد رأينا من المفيد التذكير بكيفية التعامل النهضوي مع التراث، التعامل الذي قوامه الارتباط بـ «الأصول» من أجل تجاوز الحاضر والماضي القريب الذي يدعمه والانطلاق بالتالي نحو المستقبل عبر مسلسل جدلي من الاتصال والانفصال عن الماضي والحاضر معاً، وضربنا لذلك مثلاً بمعطيات النهضة العربية الأولى وملابسات النهضة الأوروبية الحديثة. وفي هذا الاطار أبرزنا كيف أن العملية النهضوية تتم في الظروف الطبيعية عبر الصراع بين قوى التجديد وقوى المحافظة والتقليد اللتين يفرزهما التطور العام للمجتمع، الأمر الذي يسمح فعلاً بإمكانية رصد نوع من الارتباط، أو العلاقة الانعكاسية، بين الفكر والواقع الاجتماعي الطبقي باعتبار أن قوى المحافظة والتقليد تدافع عن مصالحها المرتبطة بالحاضر والماضي الذي يسنده بينما ترتبط مصالح قوى التجديد بالمستقبل الذي تريد أن تدفع به في الاتجاه الذي يخدم تطلعاتها ويحقق أحلامها، باحثة في الماضي البعيد

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

عن «الشرعية التاريخية» لهذه المطامح والأحلام رافعة شعار العودة إلى «الأصول» كسلاح ضد خصمها «المقلد» و «المنحرف».

هنا في مثل هذه الوضعية يصح القول ان الصراع بين التجديد والتقليد على صعيد الفكر والايديولوجيا هو بصورة ما انعكاس للصراع الطبقي على الصعيد الاجتماعي. غير أن وضعية النهضة في الوطن العربي الحديث والمعاصر تختلف عن وضعية النهضة العربية الأولى والنهضة الأوروبية الحديثة في مسألة أساسية، وهي أنها لم تكن محكومة بمعطياتها الداخلية وتطوراتها الذاتية وحدها، بل كانت، ولا تزال، واقعة تحت وطأة عامل خارجي ثقيل الوزن مزدوج الشخصية: إنه الغرب، غرب التوسع والعدوان، وغرب التقدم والقيم الليبرالية. إن حضور الغرب بوجهيه في الصراع من أجل النهضة في الوطن العربي قد أضاف إلى التعقيدات المحلية، سواء الراجعة منها إلى الحكم العثماني ومخلفاته أو إلى مظاهر التعدد في المجتمع العربي ذاته، تعقيدات جديدة عملت على قيام تحالفات سياسية وتيارات فكرية تقاسمت قوى المحافظة وقوى التجديد سواء بسواء، كما حولت التناقض من تناقض اجتماعي إلى تناقض بين «الأنا» الوطني القومي و«الآخر» الأجنبي المستعمِر، الأمر الذي كان من بين نتائجه التحول من توظيف التراث كميكانيزم نهضوي في أفق تجاوزه، إلى توظيفه كسلاح ايديولوجي من أجل المقاومة وتأكيد الذات والمحافظة على الشخصية، مما جعله يتحول إلى هدف في ذاته فإزداد ثقل حضوره في الوعي العربي بتزايد التحدي الخارجي، وما زال الأمر كذلك إلى اليوم.

نعم لقد كان يمكن أن نربط بين قضية الأصالة والتحديث وبين التطورات الاجتماعية والسياسية نوعاً من الربط لو أننا اخترنا معالجة المسألة ضمن تجربة قطرية معينة كما فعلنا في مناسبة سابقة[٨]، لأن التحليل حينئذٍ سيكون تحليلاً لواقع مشخص يشكل احدى الحالات الخاصة التي يتكون منها - أعني مما هو عام فيها - الاطار العربي العام للقضية. إن التركيز حينئذ سينصب على إبراز الخصوصية. ولم يكن هذا موضوعنا. إن القضية المطروحة علينا في إطار «التراث وتحديات العصر» يطغى فيها البعد القومي على الابعاد القطرية، بل يمكن القول انها قضية قومية أساساً، وذلك باعتبار أن التراث في جميع الأقطار العربية تراث قومي من حيث انه الثقافة العربية الاسلامية التي لا يمكن ربطها بقطر عربي بمفرده. إضافة إلى هذا الطابع القومي - اللاإقليمي - للتراث العربي الاسلامي فإن «تحديات العصر» هي هي،

---

(٨) انظر: محمد عابد الجابري، «تطور الانتليجانسيا المغربية: الأصالة والتحديث في المغرب،» دراسات عربية، السنة ٢٠، العددان ١ و٢ (تشرين الثاني/ نوفمبر - كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٣).

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

بالنسبة إلى جميع الأقطار العربية، وهي تؤول كلها إلى منجزات العقل الأوروبي الحديث العلمية والتقانية . وإذاً فالتفكير في إشكالية الأصالة والمعاصرة، في الفكر العربي الحديث والمعاصر، بوصفها الوجه الآخر لمشكل «التراث وتحديات العصر» سيكون قومياً بالضرورة، سواء على مستوى التحليل أو على مستوى النتائج.

من هذا البعد القومي، إذاً، حللنا الاشكالية التي نحن بصددها بوصفها إشكالية الثقافة العربية وبالتالي إشكالية النخبة المثقفة في الوطن العربي التي تعيش المشكل وتعي أبعاده الراهنة والمستقبلية أكثر من غيرها. لقد نظرنا إلى المشكلة في مظهرها الثقافي الفكري الذي يتلخص في شعور المثقف العربي بالهوة التي تفصل بين تراثه الثقافي القومي وبين الفكر العالمي المعاصر: فكر الغرب أساساً. ومن أجل جلاء الموقف عمدنا إلى المقارنة بين الصورة التي يحملها وعي المثقف الأوروبي عن تراثه والصورة التي يحملها وعي المثقف العربي عن موروثه الثقافي الذي لم يمتلكه بعد كتراث له. لقد أبرزنا كيف أن التراث في وعي المثقف الأوروبي متصل بحاضره وبمشروع مستقبله وبالتالي فهو لا يشعر به كطرف مستقل بنفسه منفصل عنه يدخل في علاقة تباين أو تناقض مع حاجات الحاضر ومتطلبات المستقبل، بينما يشعر الواحد منا نحن المثقفين العرب أن التراث العربي الاسلامي بمضامينه ومشاكله الفكرية في واد والعصر الحاضر وحاجاته والمستقبل ومتطلباته في واد آخر. فكان لا بد من أن ينتهي بنا التحليل إلى أن ما هو مطروح علينا ليس التخطيط لمستقبلنا الثقافي وحده بل «التخطيط» كذلك لماضينا الثقافي بصورة تجعله معاصراً لنفسه بإعادة الزمنية والتاريخية إليه، ومعاصراً لنا بإضفاء المعقولية عليه، بإعادة ترتيب العلاقة بين أجزائه من جهة وبينه وبين اهتماماتنا المعاصرة والمستقبلية من جهة أخرى.

في هذا الاطار أدلينا بجملة من الملاحظات التي تجعل إعادة كتابة تاريخنا الثقافي بروح نقدية ورؤية عقلانية تاريخانية ضرورة ملحة، ليس فقط من أجل امتلاك تراثنا والتحرر من ثقل حضوره، بل أيضاً من أجل إعداد التربة الصالحة الضرورية لاستنبات أسس التقدم والتطور في فكرنا وثقافتنا المعاصرة، الشرط الضروري لتأصيل «المعاصرة» فينا، أعني تحويلها من معاصرة قائمة على التبعية والنقل والاستنساخ إلى معاصرة قائمة على المواكبة والمساهمة إنتاجاً وإبداعاً. ولم يكن من الممكن، ونحن نتحدث عن التخطيط لثقافة الماضي وثقافة المستقبل، أن نسكت أو نتغافل عن مشاكل حاضرنا الثقافي، ولذلك رأينا من المناسب الادلاء بجملة من الملاحظات تدور حول إعادة تأسيس مفهوم «الثقافة العربية القومية» من جهة وضرورة التعامل النقدي مع الثقافة العالمية المعاصرة، ثقافة الغرب أساساً.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

لنختم بالقول مرة أخرى ان الحاجة تدعو العرب إلى تدشين «عصر تدوين» جديد، إلى تدشين منطلق نهضوي جديد يبدأ هذه المرة لا من الدعوة إلى تبني نموذج معين أو الاحتماء به، بل من نقد كل النماذج، لا بل من نقد السلاح، سلاح العقل العربي ذاته.

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفَصْلُ الثَّاني

أزمَة الإبداع في الفِكْر العَرَبي المعَاصِر:
أزمَة ثقَافيَّة ... أزمَة عَقْل ؟